AUTHOR:

KUHN, VICTOR

TITLE:

KURZE DARSTELLUNG UND KRITIK

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1894

Master Negative #

92-80598-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Kühn, Victor, 1870-
Kurze darstellung und kritik der praktischen ideen Herbarts, vom standpunkt religiöser heteronomie.
Leipzig 1894. O. 8 + 71p.
Doctor's dissertation at Leipzig university. 54594
No. 2 of a volume of pamphlets.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-2-92 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

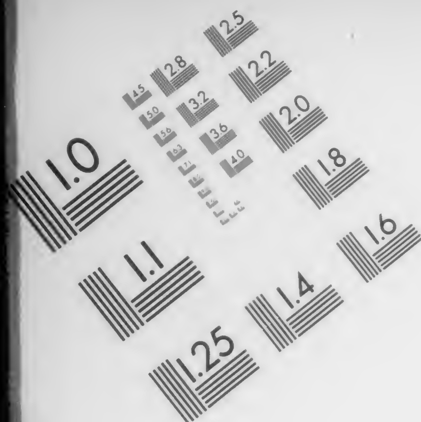


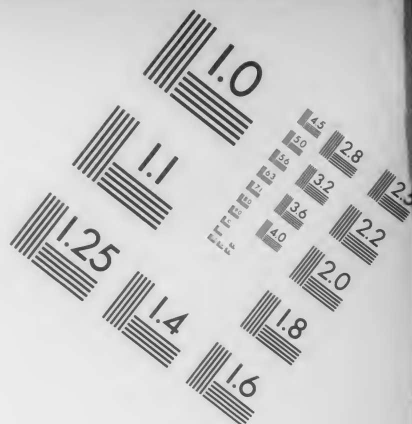
AIIM

Association for Information and Image Management

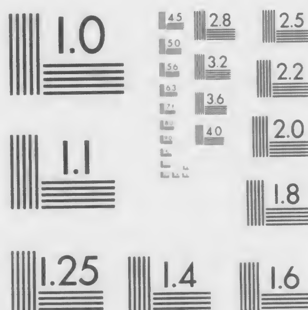
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

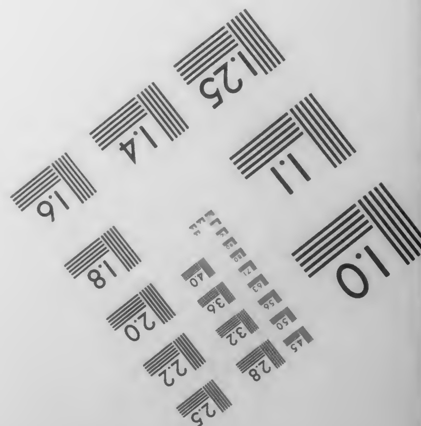












MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

9¼/a No. 2

KURZE DARSTELLUNG UND KRITIK

DER

PRAKTISCHEN IDEEN HERBARTS

VOM STANDPUNKT RELIGIÖSER HETERONOMIE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT

VON

VICTOR KÜHN

AUS CRIMMITSCHAU.

LEIPZIG

DRUCK VON PÖSCHEL & TREPTE.

1894.

DEM ANDENKEN

MEINER GUTEN MUTTER

IN LIEBE GEWIDMET.

Inhalt und Gliederung.

Herbart gehört nicht zu den Männern, die für lange Zeit bestimmend auf die Philosophie in ihrem ganzen Umfange eingewirkt haben. Er steht in der zweiten Reihe. Dass er aber hier für einen der bedeutendsten gilt, verdankt er seiner Psychologie und Pädagogik. Den Wert jener weiss Wundt wohl zu schätzen.[1]) Diese begründet noch heute einen guten Teil der Erziehung. Die H.[2])sche Pädagogik ruht selbst wieder auf der Psychologie und der Ethik. Der Mechanismus der Vorstellungs- und Willensthätigkeiten war an sich eine praktische Grundlage für eine Erziehungslehre. Und in mancher Hinsicht werden seine psychologischen Einzeluntersuchungen, wenn auch nicht unverändert, einen dauernden Wert behalten. Die Ethik H's aber, die das Ziel der Erziehung angeben soll, erweist sich als verfehlt. Eine kurze Darstellung und Kritik der praktischen Ideen H's soll uns dies nachzuweisen versuchen[3]).

Ich fusse naturgemäss vor allem auf H's „Allgemeiner praktischer Philosophie", und seinen sonstigen Werken,[4]) die mehr oder minder zum Verständnis jener nötig sind. Da aber H's ganze Darstellung und Gedankenentwicklung mehr „andeutend als ausführend" ist, auch seine Schüler einzelne Bedenken geäussert, einzelne Veränderungen vorgenommen

---

[1]) Wundt, Grundzüge d. physiol. Psychol.[3]) Leipzig 1887. p. VII.

[2]) H. bedeutet im folgenden immer Herbart.

[3]) Dabei sollen die Sozialideen (cf. pp. 11—12) nur, wo nötig, herbeigezogen werden.

[4]) H's sämtliche Werke. ed. Hartenstein, Leipzig. 1850—52.

haben, so habe ich geglaubt, auch die ethischen Werke seiner Anhänger Hartenstein,[1] Strümpell,[2] Ziller,[3] Allihn[4] und Steinthal[5] in Betracht ziehen zu müssen, sowie das Organ der H'schen Schule, die Zeitschrift für exakte Philosophie.[6] Die Kritik, die bisher gegen H's praktische Philosophie Stellung genommen, hat mir fast in ihrer Gesamtheit vorgelegen, ebenso aber auch die Antikritik von seiten der H'schen Schule. Einer ihrer eifrigsten Vertreter, Thilo, hat erst 1887 in einer Widerlegung der selbst von Herbartianern gemachten Ausstellungen die feste Überzeugung ausgesprochen, dass die von H. in seiner „Allgemeinen praktischen Philosophie" der Ethik gegebene Gestalt unanfechtbar ist[7]: eine Behauptung, so naiv und kühn gegenüber den schon früher erhobenen Einwänden, dass sie einer Widerlegung wohl wert ist. Wiewohl mir die bisher über H. erschienenen Werke naturgemäss manchen Baustein geliefert haben,[8] so darf ich doch nach Inhalt und Anlage Anspruch auf Selbstständigkeit erheben. Ebenso wird es mir niemand übel nehmen, wenn ich die Einzelurteile durch Zeugnisse kompetenter Grössen zu stützen gesucht habe.

---

[1] Hartenstein: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844.

[2] Strümpell: Vorschule der Ethik. Mitau 1844.

[3] Ziller: Allgemeine philosophische Ethik.[2] Langensalza 1886.

[4] Allihn: Grundbegriffe der allgemeinen Ethik. Leipzig 1861.

[5] Steinthal: Allgemeine Ethik. Berlin 1885.

[6] Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus; Langensalza-Leipzig 1861—75 und seit 1883, zuerst ed. von Allihn-Ziller, dann von Allihn-Flügel.

[7] Thilo: Eine Untersuchung über H's Ideenlehre . . . . . Zeitschr. f. ex. Philos. B. XV. p. 354.

[8] Treffliche Winke und tragende Gedanken gab mir auch das Kolleg über „Ethik" von Fricke.

Kurze Darstellung der praktischen Ideen Herbarts.

Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem Guten. Gut! Besser! Schlecht! Schlechter! Mit diesen Worten des Beifalls oder Tadels, meint H., wagt mancher ein Urteil über sich und den anderen. Welche Urteile sind nun richtig oder genauer: Welche solcher praktischen Urteile sind richtig? Darauf antwortet die praktische Philosophie: Aber wie? Indem sie selber urteilt? Nein, indem sie urteilen macht, richtig urteilen macht dadurch, dass sie das zu Beurteilende zur vollkommenen Auffassung bringt.[1] Doch was ist der Gegenstand der Beurteilung? Nicht die sogenannten Güter; denn diese haben ihren Bestimmungsgrund erst im Begehren und Anstreben unseres Willens. Also kann doch das Begehren unseres Willens nicht bestimmt sein durch die Güter. Also kann die Ethik keine Güterlehre sein.[2] Ebenso ist die Ethik keine Tugendlehre. Denn die Tugend ist nicht unmittelbar das Vorzügliche des Willens, sondern das Reale, das Prinzip zu diesem Vorzüglichen.[3] Sie ist aber auch keine Pflichtenlehre. Denn die Pflicht kennt nur einen gebundenen Willen. Wer aber das Bindende ist, davon erfahren wir nichts.[4] Also ist es falsch, die Ethik eine Güter-, Tugend- oder Pflichtenlehre zu nennen: denn alle drei kennen nur den Willen, den Willen an sich,

---

[1] nach „Allgemeine prakt. Philos." VIII. p. 4.

[2] „ „ „ „ „ pp. 5—6.

[3] „ „ „ „ „ p. 7.

[4] „ „ „ „ „ pp. 8—9.

den sie gern zum Regulativ machen möchten. Um dahin zu gelangen, mustern sie seine Gegenstände, versetzen in die ihm entsprechenden Gefühle, graben nach seinen Quellen und forschen nach seinen ersten und letzten Äusserungen. Doch vergebens! Ihr Gut ist immer nur das Ziel ihres Willens, ihre Tugend die Kraft ihres Willens, ihre Pflicht die Herrschaft ihres Willens! Aber das Beste fehlt: Das Urteil über die Würde des Willens, über die Beschaffenheit der Willen, über das Bild des Willens.[1]) Und gerade das hat die Ethik zu geben. Wie kommt nun ein Urteil über die Beschaffenheit der Willen zustande? Durch den sittlichen Geschmack. — Vom Geschmack aber handelt die Ästhetik; somit gehören die sittlichen Geschmacksurteile in den Bereich der Ästhetik. — Und hier ist der Kernpunkt, worin sich H's praktische Philosophie von der anderer unterscheidet: dass er in der Ethik einen Teil der Ästhetik sieht. Von dem übrigen Schönen scheidet sich nun das Sittliche, insofern es nicht bloss den Wert von Sachen bestimmt, sondern den unbedingten Wert der Personen, insofern es auch nicht bloss an diesen oder jenen, sondern mit seinen Fragen und Forderungen an alle herantritt.[2]) — Nun trifft aber ein Geschmacksurteil, das über ein Wollen gefällt wird, nie dasselbe als ein einzelnes Wollen, sondern als Glied eines Verhältnisses. Denn der einzelne Wille lässt sich nur rein theoretisch betrachten, ist also für unser Beurteilen gleichgiltig.[3]) Erst durch eine Ergänzung, die, an sich beurteilt, ja auch gleichgiltig ist, wird er zu einem Gefallenden oder Missfallenden: gerade wie einer Terz oder einer Quinte an sich nur das Mindeste von dem Charakter zukommt, den ihre Konsonanz trägt. Kurz: die Materie ist an sich gleichgiltig, erst die Form ist der Beurteilung unterworfen. Die Elemente dieser Form dürfen nun nicht ganz ungleichartig sein, sondern müssen im Verhältnis stehen, d. h. eins muss als die Abänderung des andern betrachtet werden. Sie dürfen auch nicht in einer Summa müssig neben einander liegen, sondern müssen einander durchdringen, — was eine Farbe z. B. und ein Ton oder ein Ton und eine Gesinnung nicht leisten, dahingegen Ton und Ton, Farbe und Farbe, Gesinnung und Gesinnung in einem Denken zugleich vorgestellt, in der That einander gegenseitig so modifizieren, dass Beifall oder Missfallen in dem Vorstellenden hervorspringt.[1]) So bildet also die Form der Willensverhältnisse den Gegenstand des beurteilenden Geschmackes.

[1]) nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 10—11.
Über philos. Stud. I. pp. 141—143.

[2]) nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 23. 24.
Lehrbuch zur Einl. i. d. Phil. I pp. 50. 128 ff.

[3]) Kurze Encyclopaedie d. Phil. II. pp. 74. 371. 372 A.

Dieser aber urteilt stets mit unbedingter Entscheidung; denn das Schöne und Hässliche, insbesondere das Löbliche und Schändliche besitzt eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu sein.[2]) Dieser Geschmack ist daher wohl zu unterscheiden von dem blossen Begehren, das unstät ein zeitweilig wechselnder, zufälliger Zustand ist und erst auf ein Zukünftiges geht,[3]) auch wohl zu unterscheiden vom Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, wo das unbestimmte subjektive Gefühl, mit dem sich nichts weiter anfangen lässt, und das Gefühlte sich decken.[4]) Vielmehr in klarer Gegenwart, wie stilles unbewegtes Wasser, besitzt der Geschmack, was er vorstellt und beurteilt, er hält und erhält geschieden von sich selber das Bild, worüber er Beifall oder Missfallen

[1]) nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 17—19.

[2]) nach „Lehrb. z. Einl. i. d. Phil.“ I. p. 124.

[3]) „ „ „ „ „ „ „ I. p. 126.
nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 12—15.
Briefe über die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens: IX. p. 350.

[4]) nach „Lehrb. z. Einl. i. d. Phil.“ I. pp. 105. 125. 127.
Allg. prakt. Phil. VIII. pp. 15—17.

ausspricht, und auch sein Spruch ist ein anhaltender Klang, der nicht verstummt, als bis etwa das Bild hinweg gezogen wird. Die Geschmacksurteile sind demnach die Effekte des vollendeten Vorstellens von Willensverhältnissen. Nicht definieren, nicht demonstrieren, nicht deduzieren, sondern versetzen soll die Ästhetik in die Auffassung der Verhältnisse, die beim vollendeten Vorstellen spezifischen Beifall oder Missfallen erzeugen.[1])

Kommt nun diesen ästhetischen Urteilen allgemeine Giltigkeit zu? Ja, aber nicht so, als ob sie das logisch Allgemeine umfassten; denn da ist bei der Mannigfaltigkeit, bei dem Blick ins Endlose ein Geschmacksurteil unmöglich, das einen scharf und deutlich markierten Inhalt für die Elemente eines Verhältnisses verlangt, das daher stets ein einzelnes Urteil sein wird.[2])

Auch mit der allgemeinen Giltigkeit haben die Geschmacksurteile nichts zu thun, die man auf dem Wege der Induktion und Abstraktion findet.[3])

Als ob noch verstümmelte Reste, ein Schein von ästhetischer Geltung, ein Geschmacksurteil zu liessen. Wo bleibt bei diesem Abziehen des Besonderen und Festhalten des Gemeinschaftlichen das vollendete Vorstellen, die condicio sine qua non für den Geschmack?[4])

Wohl aber liegt darin die Allgemeinheit der Geschmacksurteile, dass das vollendete Vorstellen jedes gleichen Verhältnisses, wie der Grund seine Folge, das gleiche Urteil mit sich führt, zu jeder Zeit und unter allen Umständen und in allen Verbindungen und Verflechtungen. Also die Geschmacksurteile über die einzelnen Willensverhältnisse sind, in der rechten Weise verstanden, von allgemeiner Giltigkeit.

---

[1]) nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 19—21.
[2]) „ „ „ „ „ 25f.
[3]) Analytische Beleuchtung des Naturrechts u. d. Moral VIII p. 215.
[4]) nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 26f.

Aber keineswegs lassen sie sich auf ein höheres gemeinschaftliches Prinzip zurückführen oder aus ihm ableiten. Eine Einheit giebt es nicht in unsrer Wissenschaft, welche ihrer Natur nach in ihr nicht liegt, so wenig als sie ihr von aussen gegeben werden kann.[1])

Es gilt also die Urteile über die einzelnen Willensverhältnisse gesondert zu betrachten. Sehen wir nun von jeglichen Nebenrücksichten auf besondere Umstände ab, so kommen wir zu allgemeinen Begriffen, die wir mit dem edlen Namen „praktische Ideen“ belegen dürfen. Unter ihnen werden wir nach der Entwicklung verstehen: allgemeine Begriffe, die unmittelbar in uns vorgebildet und vernommen werden, ohne der sinnlichen Anschauung oder der zufälligen Thatsachen des Bewusstseins zu bedürfen, und die daher, weil stets dasselbe Urteil über sie ergeht, als Musterbilder für entsprechende Willensverhältnisse gelten. Sie sind der Hauptgegenstand der praktischen Philosophie.[2]) H. unterscheidet nun fünf solcher Musterprinzipien: die innere Freiheit, die Vollkommenheit, das Wohlwollen, das Recht und die Vergeltung oder Billigkeit.

Der Idee der inneren Freiheit zunächst liegt das harmonische Verhältnis von zwei ganz heterogonen Elementen zu Grunde: vorbildendem Geschmack und Wollen, Einsicht und Folgsamkeit. Sie ist selbst wiederum der harmonische Dreiklang der *σοφία* (praktische Einsicht), *σωφροσύνη* (die Haltung des Willens, die zugleich Enthaltsamkeit ist von jedem entgegengesetzten Wollen) und *ἀνδρεία* (das aktive Wollen), zusammengeschlossen wiederum in der *δικαιοσύνη*, der Richtung des ganzen harmonischen Verhältnisses.

In allen diesen Fällen entspricht also der Wille der Einsicht. Jedoch, was ist der Inhalt der Einsicht?

---

[1]) nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. p. 27.
[2]) „ „ „ „ „ pp. 29—32.

Die vier anderen Ideen, die sich alsbald noch ergeben werden.[1])

Die nächste ist die Idee der Vollkommenheit. Sie bringt ebenso wie die Idee der inneren Freiheit ein rein formales Verhältnis zum Ausdruck: das Verhältnis zwischen einem manigfachen Wollen oder genauer zwischen Aktivitäten des Willens. Diese können nun verglichen werden nach der Intension (den einzelnen Regungen), der Extension (der Summe der einzelnen Regungen) und der Konzentration (dem System der einzelnen Regungen). Im ersten Falle gefällt das Stärkere, missfällt das Schwächere, im zweiten gefällt das Manigfaltigere, Reichere, missfällt das Beschränktere, im dritten gefällt das Gesunde, das Zusammen, missfällt das Zerstreute oder Widerstreitende. Ein absoluter Massstab ist zwar nicht da, indes das Grössere jedes Verhältnisses dient dem Kleineren zum Massstab, wohin es kommen muss, um keinem Missfallen mehr ausgesetzt zu sein. Darum verdient der hier quellende Musterbegriff den Namen der Idee der Vollkommenheit.[2])

Mit der dritten Idee kommen wir zur zweiten Gruppe. Der eigene Wille genügt nicht mehr, wir brauchen noch einen fremden, sei es nun in der Vorstellung, sei es in der Wirklichkeit.

Bei der Idee des Wohlwollens — die übrigens ganz verschieden ist von der auf einer einfachen Nachahmung fremder Empfindungen beruhenden Sympathie — bedürfen wir zunächst nur der Vorstellung eines fremden Willens. Sie steht demnach in der Mitte zwischen jenen Verhältnissen, die nur eine Person voraussetzen, und den andern, wo mehrere Willen faktisch zusammentreffen. Was ist nun

[1]) nach „Lehrbuch z. Einl. i. d. Phil.“ I. pp. 137f.
Allg. prakt. Phil. VIII. pp. 33—36. cf. VIII, Anhang I. p. 183.
Kurze Darstellung des Plans . . . . I. p. 369.

[2]) nach „Lehrb. z. Einl. i. d. Phil.“ I. pp. 138f.
nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 37—40.

das Wesen des Wohlwollens? Das übereinstimmende Verhältnis zwischen einem vorgestellten fremden Willen und dem eigenen vorstellenden, welcher das Gewollte des Fremden lediglich als solches und für diesen selbst will. Da giebt es keine Abhängigkeit von dem Werte des fremden Willens, da keine Frage nach dem Wohlsein, das aus dem Wohlwollen resultieren kann, da keine Rücksicht auf Erwiderung. Die Güte ist darum Güte, weil sie ohne Motiv dem fremden Willen gut ist. Sie ist der klarste Spiegel, in dem sich der Wert oder Unwert der Gesinnung zu erkennen giebt, sie die einzige Idee, in der sich ein Beifall ausspricht, der auf einer Auffassung ohne Seitenblick beruht. Hoch erhaben schwebt sie über dem passiven, verhältnis- und beifallslosen „guten Herzen“ und „guten Willen“ als das reine Sittlichschöne, das niemand trüben darf. Darum ist auch die Idee des Wohlwollens der Hauptgedanke der christlichen Sittlichkeit, der Kern des wahrhaft Göttlichen.[1])

Wird nun der bloss vorgestellte fremde Wille zu einem wirklichen, aus der unmittelbaren Gesinnung des einzelnen eine mittelbar wirkende gegenseitige That, so entsteht die Idee des Rechtes. Die mehreren Willen können nämlich nicht ohne Vermittlung in ein Verhältnis treten. Diese Vermittlung ist in einem Gegenstand der äusseren Welt gegeben. Wenn nämlich zwei kontradiktorisch entgegengesetze Willen strebend auf einen Gegenstand hinarbeiten, der nur der Disposition des einen folgen kann, so müssen sie notwendig zusammentreffen, wenn auch an sich zufällig und unabsichtlich.

So kommts zum Streit. Er wird dem nicht geblendeten Auge notwendigerweise missfallen. Wohin weist dieses Urteil? Auf die Beseitigung des Streites. Wodurch? Durch das seiner Entstehung Entgegengesetzte. Er entstand, indem

[1]) nach „Lehrb. z. Einl. i. d. Phil.“ I. p. 139.
nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 41—45.

jeder den eigenen Willen zu realisieren suchte, den fremden zu verneinen. Er wird also aufgehoben werden, indem diese Negation des fremden Willens wieder negiert wird, d. h. indem einer der beiden Willen oder beide nachgeben. Es entsteht ein Einklang, den wir Recht nennen, das zugleich die positive Rechtsgrenze ist zwischen beiden, um einem neuen Streite vorzubeugen.[1])

Von diesem Musterurteil des Rechtes unterscheidet sich nun das fünfte und letzte, das der Vergeltung oder Billigkeit dadurch, dass das mittelbare, absichtslose Zusammentreffen der wirklichen Willen zu einem unmittelbaren, absichtlichen wird. Die Thätigkeit des einen Willens äussert sich dann dem andern gegenüber in einem Wohl- oder Wehethun, das zwar ohne Rücksicht auf den Wert der Gesinnung, aber doch beabsichtigt sein und als Wohl oder Wehe empfunden werden muss. Die That aber, — die unter Umständen blosse Nachlässigkeit sein kann, — stört auf jeden Fall das alte Gleichgewicht. Als Störerin missfällt sie. Der Grösse der That entspricht die Grösse des Missfallens. Ein Positives, das missfällt, treibt zum Begriff des ihm gleichen Negativen, mit dem zusammen es Null machen würde. Das Urteil weist also auf Rückgang von einem gleichen Quantum Wohl oder Wehe vom ursprünglichen Empfänger auf den ursprünglichen Thäter. Dies Verhältnis aber zweier gegenseitig abgewogener, zahlender und quittierender Willen begründet die Idee der Vergeltung oder Billigkeit. Hier wurzeln auch die Begriffe von Lohn und Strafe, sofern beide wirklich verdient, nicht leere Zweckmittel sind. Denn die sittliche Norm verlangt die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Schlechten.[2])

[1]) nach „Lehrb. z. Einl. i. d. Phil.“ I. pp. 139—141.
nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 45—53.
[2]) nach „Lehrb. z. Einl. i. d. Phil.“ I. pp. 141 f.
nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 53—60.

Diese fünf Ideen:

1. Die innere Freiheit, die Harmonie zwischen Einsicht und Wollen;

2. Die Vollkommenheit, die Harmonie zwischen zwei verschieden grossen Willensaktivitäten;

3. Das Wohlwollen, die Harmonie zwischen einem wirklichen und einem vorgestellten Willen;

4. Das Recht, die Harmonie zwischen zwei mittelbar und unabsichtlich zusammengetroffenen Willen;

5. Die Vergeltung, die Harmonie zwischen zwei unmittelbar und absichtlich zusammengetroffenen Willen, diese fünf Typen geben nun zusammengeschlossen in der Einheit der Person das Musterbild der Tugend.

H. hat sie dann noch erweitert und erhoben zu gesellschaftlichen Ideen, indem er einen mehrfachen Willen sich als einfachen dachte[2]). Um vom Unvollkommneren zum Vollkommneren, vom Notwendigsten zum weniger Notwendigen vorzuschreiten, wird mit der Rechtsgesellschaft begonnen, die auf der vierten Idee fussend die Schlichtung des Streites bezweckt[3]). Ihr folgt das auf der fünften Idee aufgebaute Lohnsystem, welches vor allem die Strafen regelt[4]). Dem Wohlwollen entspricht sodann das Verwaltungssystem, das auf das grösstmöglichste Wohl aller gerichtet ist[5]), und der Idee der Vollkommenheit das Kultursystem, das nach möglichster Vollkommenheit aller Einzelkräfte strebt[1]). Wenn schliesslich durch diese vier Sozialideen ein gemeinschaftlicher Wille und eine gemeinschaftliche Einsicht sich gebildet hat, so haben wir die Idee der inneren Freiheit im grossen, die beseelte Ge-

[1]) nach „Allg. prakt. Phil.“ VIII. pp. 74—78.
[2]) „ „ „ „ „ „ 78—83.
[3]) „ „ „ „ „ „ 83—90.
[4]) „ „ „ „ „ „ 90—96.
[5]) „ „ „ „ „ „ 96—101.

sellschaft, die Krone der Ideen, die mit der höchsten Macht ausgestattet Staat heisst [1]).

So beruht auf den fünf Musterideen das Wohl der Gesamtheit. Ohne sie kein wahres Leben, kein Blühen und Gedeihen! Darum ist alles Geistes Bestimmung, sie ins Dasein zu führen. Und der Sterbliche, der sie kennt, fühlt sich für mehr als ein Leben ausgerüstet; er fühlt das jetzige neu beginnen, indem es neu geordnet wird, und es ahnet ihm, jenseits der Grenze, eine zweite Jugend, deren Blüte noch besser gepflegt, auch noch glänzender die Vollkommenheit des Keimes offenbaren soll [2]).

Das ist das Bild der praktischen Ideen H's nebst einigen weiteren Ausblicken: eine durchaus realistische Ethik. Sie sucht aus den realen Verhältnissen des sittlichen Lebens ethische Prinzipien zu gewinnen. Sie ist daher nahe verwandt mit der ihr vorangegangenen empirischen Moralphilosophie. Während aber diese nur auf die Motive des Sittlichen einging, die Zwecke hingegen fast ganz zurücktreten liess, hat H. diese wohl berücksichtigt: nämlich die (ideale) Verwirklichung gewisser Ideen. Doch sind diese wieder durchaus realer Natur, erheben sich nicht über die Sinnenwelt. Durch seine realistischen Voraussetzungen aber sah sich H. veranlasst, seine Ethik der Ästhetik einzufügen, wodurch er an Shaftesbury erinnert. Jedoch die Anordnung der Willensverhältnisse, die Gewinnung der Ideen aus ihnen, der Systeme aus den Ideen sind H. ganz eigentümlich [3]). Auch sonst lag der ästhetische Zug in der Richtung der Zeit. Der Geschmack als ethisches wie ästhetisches Grundvermögen begegnet uns oft in der Literatur des achtzehnten Jahrhunderts. Die Aufklärung liebte es, ihre eudämonistische Moral auf ein natürliches Wohlge-

---

[1]) nach „Allg. prakt. Phil." VIII. pp. 101—106.

[2]) Über philos. Studium I. p. 448.

[3]) cf. Wundt: Ethik.[2]) Stuttgart 1892 pp. 383f.

fallen zu gründen und in das Gewand der Anmut zu hüllen. Wir brauchen ferner nur an Schillers Ideal der schönen Seele, an Wilhelm von Humboldt's Auffassung des Genius, an die Moral der Romantiker mit ihrem Übermut ethischer Genialität, an den Sieg der ästhetischen Vernunft bei Fichte in seiner mystischen Periode u. s. w. [1]) zu denken.

Wie jede ästhetische Moral, so hat insbesondere auch die H's etwas Ansprechendes, Mildes und Zartes. Wenn aber ihr Meister trotzdem so unerschütterlich an der Unerbittlichkeit der moralischen Forderung festhielt, so ist er aller Achtung wert. Seine Ideenlehre jedoch kann vor dem Forum der wissenschaftlichen Wahrheit nicht bestehen. Eine kritische Untersuchung soll uns das zeigen. Der Standpunkt, den ich dabei einnehme, ist der der religiösen Heteronomie [2]): Die sittliche Norm ist mir im letzten Grunde göttlichen Ursprungs, aber eingeboren dem menschlichen Wesen.

---

[1]) cf. Windelband: Gesch. d. Philos. Freiburg 1892. pp. 472ff. Beziehungen zu Kant und andre Analogieen werden uns noch bei einzelnen Punkten der Kritik entgegentreten.

[2]) cf. Wundt, Ethik.[2] Klassifikation der Moralsysteme. pp. 405ff. — Eine Kritik, die nicht von einem bestimmten Überzeugungsstandpunkt ausgeht, scheint mir unmöglich zu sein.

Kritik der praktischen Ideen Herbarts.

Wir betrachten I. das Prinzip mit seinen unmittelbaren Konsequenzen, II. die einzelnen Musterbilder, und zwar einmal in ihrem logisch-theoretischen Verhältnis und sodann in ihrer praktischen Bedeutung.

I.

Das Prinzip mit seinen unmittelbaren Konsequenzen.

A.

Das Prinzip an sich.

H's Prinzip ist der Geschmack: „Das vollendete Vorstellen von Willensverhältnissen.“ Wir haben also hier für die Ethik ein einheitliches Prinzip, nicht, wie man wohl gemeint hat, zwei unvermittelte. Aber dieses eine Prinzip besteht aus zwei Faktoren, einem subjektiven (das vollendete Vorstellen) und einem objektiven (die Willensverhältnisse oder genauer die Form der Willensverhältnisse). Beide Faktoren sind indes keineswegs gleichgeordnet, sondern der subjektive ist der Hauptfaktor, der eigentliche Geschmack, während der objektive nur das notwendige Objekt für den Geschmack bietet.

Zwei Forderungen stellt nun H. selbst für ein Prinzip auf: 1. es muss fest stehen, ursprünglich gewiss sein, 2. es muss imstande sein, noch etwas anders ausser sich selbst gewiss zu machen.[1]) Erfüllt nun vorliegendes Prinzip beide

[1]) Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. I. p. 63.

Forderungen? Ich glaube nicht, aus theoretischen und praktischen Gründen.

Man könnte vielleicht einwenden: Mit theoretischen Gründen ist hier überhaupt nichts zu thun. Denn H. fragt nach seinen eigenen Aussagen bei der Aufstellung eines ethischen Systems nicht nach theoretischer Grundlage. Er wollte prinzipiell keine einheitliche Philosophie aus einer Wurzel. Streng schied er in Kantischer Weise zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, ja ging bewusst und konsequent über Kant hinaus. Die Stimme der praktischen Postulate, die bei Kant, wenn auch zaghaft genug, doch noch in die theoretische Philosophie hineinklingt, soll ganz daraus verschwinden; denn die eine habe zu erklären, was ist, die andere, was sein soll. Die Ethik habe nicht nach dem „Wie“ zu fragen, sondern nach dem „Was“, nicht nach dem Können, sondern nach dem Sollen, und Kants Zusammenstellen von Sollen und Können in der Ethik sei eine Konfusion praktischer Ideen mit theoretischen Begriffen.[1])

In der That hat — nach Erdmann's Meinung[2]) — H., indem er die ersten Untersuchungen über praktische Philosophie eher veröffentlichte als seine metaphysischen Lehren, bewiesen, dass zum Verständnis seiner Ethik die theoretische Philosophie nicht nötig sei. Wenn wir nun auch die Gründe, die eine solche prinzipielle Scheidung wohl veranlassten, zu schätzen wissen: Die Wissenschaft unabhängig zu machen vom praktischen Interesse, die ewigen Wahrheiten der Sittlichkeit unabhängig von den wechselnden Systemen spekulativer Philosophie, so werden wir doch einem solchen Standpunkt gegenüber Chalybaeus beistimmen: H's Philosophie

[1]) Über philos. Studium I. pp. 150. 409. 420.
Bemerkungen über . . . . IX. p. 14.
Analyt Beleuchtung . . . . VIII. p. 229.

[2]) Erdmann, Gesch. d. neueren Philos. Leipzig 1853. III. II. p. 318.

entdeckt kein substantielles Band, keinen einheitlichen Grund weder der Einheitlichkeit noch der Mannigfaltigkeit. Dieser Grund entgeht ihr und damit das Tiefste, was die Philosophie zu erforschen hat [1]). Auch wird ein natürlicher Verstand stets das Sollen als im Sein begründet ansehen.

Indes jene Scheidung ist bei H. faktisch nicht so scharf. Es finden sich zahlreiche Stellen, wo er selbst den Zusammenhang der praktischen und theoretischen Philosophie zugiebt, ja eingesteht, dass seine Ethik ohne Kenntnis der theoretischen Philosophie, besonders Psychologie unverständlich, unbestimmt, dunkel und für die Anwendung schädlich sein muss [2]), und dass eine Lösung der höchsten Fragen: nach dem Bösen [3]), nach der Willensfreiheit [4]), nach der Bestimmung des Willens durch das ästhetische Urteil [5]) erst mit Hilfe der Psychologie möglich ist. Auch H's Schüler erkennen dies mehr oder minder an: z. B. Strümpell meint, über die Begriffe der ethischen Thätigkeiten als Thatsachen des Bewusstseins habe die Psychologie allein zu entscheiden [6]). Ebenso weisen andre H. gegenüber hin auf die Notwendigkeit einer metaphysischpsychologischen Begründung der Ethik. Trendelenburg erklärt: „Diejenige Ethik, welche auf Anwendung sieht — und nur in der Anwendung gewinnt die Ethik reale Macht — kann sich nicht der psychologischen Untersuchungen überheben, und gerade tiefsinnige Bearbeiter haben

---

[1]) Chalybaeus: Historische Entwicklung der speculativen Philos. Leipzig 1860. p. 143.

[2]) Kurze Encyclop. II. pp. 8. 187. 223. 335. 351. 371. 378.
Analyt. Beleuchtung. VIII. pp. 248 ff. 334.
Lehrb. z. Einl. I. p. 157.
Aphorismen. I. p. 592.
Briefe über die Lehre v. d. Freiheit. IX. pp. 353—357.

[3]) Lehrb. z. Einl. I. p. 41.

[4]) „ „ „ „ „ 50.

[5]) „ „ „ „ „ 204.

[6]) Strümpell, Vorschule d. Ethik. p. 25 u. ö.

ihnen den sorgfältigsten Fleiss gewidmet [1]). (Allihn erwidert ihm freilich, das sei keine wissenschaftliche Vorfrage und führe zu Heterozetesen [2]).) Vollends bei Untersuchung der Fundamentierung eines ethischen Systems sind wir nicht nur berechtigt, sondern sogar genötigt, zu fragen: „Wie kommt der Verfasser zu diesem Prinzip? In welchem Zusammenhang steht es mit seinen sonstigen Anschauungen? Sind diese, ist jener richtig?“ Überdies macht noch Allihn gegen Trendelenburg darauf aufmerksam, dass H's Prinzip nicht allein in der Ethik, sondern ausserdem noch und zwar vorzugsweise in der Metaphysik, Psychologie u. s. w. liege [3]). Wir wollen uns auch vor etwaigen Vorwürfen hüten, wie sie H. einem Rezensenten macht, der es unterlassen hat, in der Metaphysik und Psychologie sich umzusehen [4]), oder wie sie Allihn gegen Trendelenburg laut werden lässt: „Da Herr Tr. die Psychologie H's gar nicht berücksichtigt hat, so kann er als kompetenter Richter . . . . . schwerlich gelten“ [5]). „Wenn man zu bequem ist, psychologische Aufschlüsse am rechten Orte, nämlich in der Psychologie, sich zu erholen, dann mag man mancherlei an andern vermissen“ [6]).

Aus alledem, denke ich, wird klar geworden sein, dass H's praktische Philosophie keineswegs so lose neben seiner theoretischen steht, dass wir aber auf jeden Fall auch theoretisch sein Prinzip prüfen müssen.

---

[1]) Trendelenburg, „H's prakt. Philos. u. d. Ethik d. Alten“ in Histor. Beiträgen zur Philos. Berlin 1867. III. p. 143.

[2]) Allihn: Eine Beurteilung . . . . Zeitschr. f. ex. Phil. VI. pp. 58 f. 61. 69.

[3]) „ „ „ . . . . p. 48.

[4]) Erklärung . . . . . VIII. pp. 209—211.

[5]) Allihn: Eine Beurteilung . . . . Zeitschr. f. ex. Phil. VI. p. 56.

[6]) „ „ „ „ „ „ „ „ 84.

Ähnlich äussert sich Allihn gegenüber einem Rezensenten in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (X. pp. 801 ff.): Zeitschr. f. ex. Phil. VII. p. 101.

Fragen wir nun entsprechend den beiden von H. selbst gestellten Forderungen zunächst: Erfüllt H's Geschmacksprinzip die erste condicio sine qua non? Ist es fest und sicher gegründet?

H. schliesst sich vorerst eng an Kant an. Auch für ihn gilt die Maxime:[1]) Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille. Und dieser bleibt gut, auch wenn seine Ausführung durch äussere Ursachen völlig gehemmt worden ist. So betonen beide den Willen, die Gesinnung. Beide sind auch Feinde aller Heteronomie des Sittlichen, und beide haben als Bestimmungsgrund für den Willen formale, nicht materiale Prinzipien. Doch da scheiden sich schon die Wege, indem Kant ein allgemeines Sittengesetz a priori, das kategorisch von aussen den Willen bestimmt, annimmt, während H. es für ganz unrichtig hält, vom Gebieten zu reden, ehe man den Gebieter kennt.[2]) Mag man die Vernunft oder den Staat oder Gott als den Gebieter darstellen, von wo die Pflicht ausgehe, mit dem Befehle, mit dem Imperative darf man nicht anfangen, wenn nicht die ganze Sitten- und Rechtslehre ihre Haltung verlieren soll.[3]) Ähnlich spricht sich Hartenstein aus: „Es handelt sich fürs erste gar nicht um Bestimmungsgründe des Willens als psychische Kräfte, sondern um Musterbilder der Beurteilung. — Es muss nicht der Begriff des Guten und Bösen nach dem moralischen Gesetz, sondern vor demselben bestimmt werden. — Es handelt sich in erster Linie nicht um ein Urteil durch den Willen, sondern um eine Beurteilung des Willens.[4]) In H's Briefen über die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens sodann lesen

[1]) Kant am Anfang seiner Metaphys. d. Sitten.
[2]) Bemerkungen . . . . IX. p. 14.
[3]) Kurze Encyklop. . . . . II. p. 325.
[4]) Hartenstein: Grundbegr. . . . . pp. 61 f. u. ö.

wir: „Die Behauptung von einem ursprünglich gebietenden Willen ist nicht bloss falsch, sondern darf auch nicht einmal angenommen werden, indem kein Wille bloss als solcher zu gebieten hat. Er wäre Tyrann, wenn er geböte, ohne die ästhetischen Urteile in sich aufgenommen zu haben.“[1]) So werden einfach die Geschmacksurteile Kants Imperativ entgegengestellt. Sie allein haben unmittelbare Evidenz, sie erzeugen sich ohne unsern Willen in unserer Brust unaufhörlich von selbst. Die ästhetischen Urteile sind wahre Substanzen der Sittenlehre, und die Substanzen pflegen sich als Kräfte zu äussern.[2]) Woher aber die Geschmacksurteile zu Substanzen werden, woher die Kräfte kommen, davon erfahren wir nichts. Es ist also eine absolute Position. Doch ist sie voll Widerspruch. Denn dieselben Urteile, die oben als Kräfte bezeichnet wurden, gelten an andern Stellen als willenlos und machtlos.[3])

Suchen wir aber, um den Widerspruch zu lösen, uns das, was H. mit genialem Apperçu postulierte, zu erklären und fragen wir: Wie werden denn jene machtlosen Urteile zu machtvollen?, so ist es allerdings ein Leichtes, mit Zange zu Kants Sittengesetz zu greifen.[4]) Doch damit wären wir ja einmal nicht weiter geführt; denn Kants Sittengesetz ist ja selbst nur ein Kriterium, kein Prinzip. Sodann würden wir H. damit Unrecht thun; denn auf diese Weise wollte er seine Geschmackslehre sicher nicht fundamentiert wissen, schon aus Scheu vor dem Transscendenten, dem Aberglauben der transscendentalen Freiheit, diesem inneren Dämon.[5])

[1]) Briefe über d. Lehre . . . . IX. p. 341.
[2]) Kurze Encykl. . . . . II. „ 325 cf. Bemerkungen . . . . IX. „ 22.
[3]) Kurze Encykl. . . . . II. „ 53 cf. Bemerkungen . . . . IX. „ 22.
[4]) Zange: Über d. Fundament der Ethik. Leipzig 1872. pp. 71 ff.
[5]) Aphorismen . . . . I p. 569.

Kann uns vielleicht die Logik helfen? Lott zog sie zur Erklärung herbei,[1]) vermochte aber nach Thilos Nachweis[2]) nicht das Rätsel zu lösen.

Thilo selbst sagt: „Wie die Ideen, die an sich selbst machtlos sind, Kräfte werden können, ist eine rein psychologische Frage, ebenso die andere, wie die Vorstellungen, die an sich auch keine Kräfte sind, Kräfte werden können.“[3]) Dieselbe Ansicht vertritt Trendelenburg, indem auch er den letzten Grund der H'schen Ethik im psychologischen Mechanismus sucht.[4]) Auch liegt für H. selbst im psychologischen Mechanismus der letzte Grund, wie seine „Gespräche über das Böse“ und seine „Briefe über die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens“ beweisen.[5]) Durch diesen metaphysisch psychologischen Charakter unterscheidet sich auch deutlich H's Prinzip von dem Kants. Jenes ist erkenntnistheoretisch, dieses praktisch, ein Postulat des Glaubens.

Doch ich meine: Durch die Beziehung auf die Psychologie ist die gestellte Frage nur verschoben, nicht beantwortet, und ich behaupte daher, im Gegensatz zu Schultze[6]), dass wir auch im psychologischen Mechanismus die letzte Genesis der sittlichen Urteile nicht finden. Denn warum sollen denn gerade die einen Vorstellungen gegenüber so und

[1]) Lott: zur Logik. Göttingen 1845. pp. 14—18. und cf. Vogt: Lotts Kritik d. H'schen Ethik u. H's Entgegnung: Sitzungsberichte d. kais. Akad. d. Wissenschaften. Wien. 1874. pp. 160f.

[2]) Thilo, Eine Untersuchung . . . . . Zeitschr. f. ex. Ph. XV. p. 230.

[3]) „ „ „ . . . . . . Zeitschr. f. ex. Ph. pp. 230 u. 44.

[4]) Trendelenburg, Histor. Beitr. . . . . . . III. p. 146.
„ Logische Untersuchungen.[3] Leipzig 1870. II. p. 517.

[5]) cf. bes.: IX. pp. 119f. 123. 125—130. 346ff., auch: Über die gute Sache: IX. p. 146.

[6]) Schultze: H's Stellung zu Kant. Luckau 1866. p. 35.

so viel anderen die Oberhand haben? Man sollte vielleicht meinen: bei ihrem mehr abstrakten Charakter müssten die sittlichen Geschmacksvorstellungen doch schwächer sein als manche konkreteren Vorstellungen. Indes die Stärke macht es überhaupt nicht aus. Lehrt uns nicht das Leben täglich, wie mächtig die sinnlichen Vorstellungen sind, wie ohnmächtig die Vorstellungen der absoluten Werturteile, oft trotz der Stärke und Klarheit ihres Inhalts[1])? Auch Ulrici sieht in der Betonung der Stärke- und Klarheitsquantitäten einen Widerspruch gegen die Thatsachen[2]). Weiter vermag uns der H.sche psychologische Mechanismus auch nicht die Stimme des Gewissens zu erklären, die vor der That warnt, nach der That bis zur Verzweiflung treibt, ebenso auch alles Pflichtgefühl, alle Selbstbeherrschung und Selbstentsagung. Das Vorstellen an sich führt eben aus eigner Kraft nicht zum Wollen oder sittlichen Urteilen. So sehen wir: auch der psychologische Mechanismus vermag H's Prinzip nicht zu stützen oder zu erklären. Er selbst, der sonst so mathematisch exakt das innere Geistesleben zu berechnen suchte, muss eingestehen: „Wie manches auf unsrer Erde ungesehen verblühen mag, wie die weiten Gefilde des Meeres unbearbeitet und unbereiset daliegen, also unerfahren bleiben, trotzdem sie in das Gebiet der Wirklichkeit gehören, so ist auch das Innere unseres Geistes geheimnisvoll, trotzdem es in das Gebiet der Wirklichkeit gehört, geheimnisvoll wie die unbekannten Tiefen des Mondes und der Sonne“[3]). Aufrichtig bekennt er ferner in seiner Encyclopädie: „Die psychologischen Untersuchungen über die Möglichkeit der ästhetischen Urteile und ihrer Befolgung sind wirklich schwer und dunkel“. So lange aber über dieses Dunkel kein Licht gebreitet ist, werden wir auch

[1]) Lotze: System d. Philos. Leipzig 1884. II. p. 523.

[2]) Ulrici: Gott und Mensch. I. Leipzig 1886. p. 508.

[3]) cf. „Gespräche über d. Böse“ . . IX. bes. pp. 125—127.
Briefe über d. Lehre . . . . . „ „ „ 243ff.

H's Geschmack den Namen eines ethischen Prinzips versagen müssen; denn es ist weder fest gegründet noch ursprünglich gewiss. Damit aber machen wir auch H. den Ruhm streitig, den Allihn ihm zuschreibt, als habe er das Sekundäre Kants auf das Primäre zurückgeführt[1]). Auch H's sittlicher Geschmack ist nichts andres als ein blosses Kriterium.

Also die erste Forderung erfüllt H's Geschmacksprinzip nicht. Etwa die zweite, noch etwas ausser sich gewiss zu machen? Kommt ihm wirklich ein absoluter Wert zu? Ich möchte ihn sehr bezweifeln, und zwar finde ich die Gründe dafür einmal im subjektiven Faktor und sodann im objektiven.

Ziehen wir zunächst den subjektiven Faktor, das vollendete Vorstellen, in Erwägung, so gilt die Frage: Ist von H. das Vorstellen überhaupt genügend erklärt? Jede Vorstellung ist eine „Selbsterhaltung“ der Seele im „Zusammen“ mit anderen „Realen“. Als Reale aber ist die Seele absolut einfach, selbständig, ohne Vielheit der Qualität, ohne Vermögen und Kräfte, unveränderlich, ohne Negation und Relation. Diese absolute Position und Beziehungslosigkeit der eleatischstarren Seele — in unserer nächsten Erfahrung, unserm Selbstbewusstsein, nicht im geringsten begründet — macht natürlich alles innere Leben von vornherein unmöglich. Nun sucht allerdings H., um nicht beim ersten Schritte stehen bleiben zu müssen, doch noch ein inneres Geschehen möglich zu machen durch die „zufälligen Ansichten“. Diese aber können wegen ihrer Zufälligkeit nichts Wirkliches gebären, stehen im Widerspruch zu dem zufallslosen äusseren und inneren Geschehen und schwanken so zwischen Sein und Schein, ja verschwinden eigentlich im Schein[2]): dank der absoluten Position, die jede „Stö-

[1]) Allihn: Reform d. allg. Ethik durch H., Zeitschr. f. ex. Philos. III. p. 183.

[2]) cf. Kaftan: Sollen und Sein. Leipzig 1872. bes. pp. 28. 42—46.

rung“ der Seele durch ein andres Reale, jede „Selbsterhaltung“, die Negation, der in der Störung beabsichtigten Negation, und damit jedes Vorstellen ausschliesst. Auch Zeller zweifelt, ob Störung und Selbsterhaltung von H. genügend erklärt sind[1]). Mit Recht wundert sich daher auch Lotze über die Unveränderlichkeit der Seele, die doch veränderliche innere Zustände erfahren soll[2]). Wundt aber erklärt, die Grundlagen von H's psychologischer Anschauung seien ganz hypothetisch und scheiterten in ihren Folgerungen überall am Widerspruch mit der Erfahrung[3]). Doch gesetzt auch, die Vorstellungen seien wirklich, so müssen wir doch fragen, ob wir das überhaupt noch Vorstellen nennen können, wo die eleatischstarre Seele höchstens einmal thätig eingreift, im übrigen aber den trägen Zuschauer oder den Schauplatz bildet, auf dem alles Geschehende sich kraft eines psychologischen Mechanismus aus sich selbst entwickelt. H. übertrug unmittelbar den Begriff der Naturkausalität auf das geistige Geschehen: ein verhängnisvoller Fehler[4]).

Wie H's Vorstellen an sich schon zweifelhaft ist, so kann von einem Vorstellen von absoluter Evidenz erst recht keine Rede sein. Denn alle inneren Vorgänge sind rein subjektiv, jede Seelenmonas ist für sich, um andre kümmert sie sich nicht; in ihren Vorstellungen liegt gar nicht, dass sie dem entsprechen, was in der Wirklichkeit vorgeht. Alles ist zunächst nur rein individuelle zufällige Ansicht. Wo bleibt aber da die objektive Giltig-

[1]) Zeller: Gesch. der deutschen Phil. seit Leibn.[2] München 1875. p. 855.

[2]) Lotze: Syst. d. Phil. . . . . II. p. 519.

[3]) Wundt: Grundzüge d. phys. Psychol.[3] Leipzig 1887. I. p. 20. II. p. 217.

cf. Wundt: System d. Phil. . . Leipzig 1889. p. 374.

„ „ Essays . . . . . . „ 1885. p. 210.

„ Trendelenburg: Histor. Beiträge . . . III. pp. 104—106.

[4]) „ Wundt: Essays . . . . p. 304

keit des Geschmackes, wo sein absoluter Wert? Der Realismus war H's Streben, und im Idealismus endet er, nach dem Objektiven war sein Blick gerichtet, und ins Subjektivste verfiel er.

Ist so schon thoretisch der absolute Wert des Prinzips hinfällig geworden, so wird uns noch mehr die Geschichte und die Praxis davon überzeugen, ein wie schlechter Geschmack es war, den Geschmack zum Moralprinzip zu erheben. Denn was ist mehr dem verdunkelnden Einfluss der Verhältnisse ausgesetzt als der Geschmack? De gustibus non disputandum!

H. meint, die Geschmacksurteile seien immer dieselben Normen gewesen, wenn auch unbewusst[1]). Dann aber wäre es eine Thorheit, von einer Entwicklung der Kunst zu reden, die Welt hätte auch nie unter der nimmer ruhenden Mode gelitten, keinen Wechsel in Anstand und gesellschaftlichem Takt hätte es gegeben. Dann müsste auch Sitte und Sittlichkeit, die ja eben bei H. auf dem Geschmack ruht, zu allen Zeiten dieselbe gewesen sein, dieselbe bei allen Völkern und allen Kulturen, dieselbe unter allen Umständen. Das Gegenteil aber lehren uns Ethnographie und Geschichte, die unermessliche Verschiedenheit der ästhetischen und sittlichen Ideen unter den wechselnden Bedingungen der Naturumgebung, der verschiedenen Zeitströme und auf den verschiedenen Kulturstufen der einzelnen Völker. Oft galt selbst der Mord aus Gründen und Veranlassungen, die uns verdammenswert erscheinen, nicht als Verbrechen, sondern als ruhmvolle That! Wie ganz anders war doch auch das ästhetisch-moralische Gefühl unsrer wetterfesten Ahnen im Verhältnis zu dem ihrer oft zartbesaiteten Nachkommen. Und noch manche Sitte der Unkultur, die unser sittliches Gefühl empört, gilt unter einem andern Himmel für heilig, ja galt es auch unterm deutschen Himmel! — „Wechseln

[1]) cf. u. a. H's Rezension zu Hegels Encyklop. XII. p. 682.

nicht gut und böse, Tugend und Laster“ — fragt Wundt[1]) — „so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, dass diese Begriffe immer nur innerhalb beschränkterer Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich von einander abweichen, ja möglicherweise in Gegensätze sich umwandeln?“

Auch die tagtägliche Erfahrung zeigt uns, was es mit der absoluten Bedeutung der ästhetisch-sittlichen Urteile auf sich hat, wie wenig das der Wahrheit entspricht, dass es ein absolut vollendetes Vorstellen gäbe. Denn alle unsre Vorstellungen sind mehr oder minder unvollendet, mehr oder minder relativ, d. h. abhängig von Zeit und Umständen.

H. machte zur ersten Bedingung für die rechte Auffassung der Willensverhältnisse die Ruhe und Klarheit wie die Deutlichkeit des Bildes. Wie selten aber trifft das ein! Wie leicht fällt ein andres Licht auf den Gegenstand! Wie leicht treten Verdunkelungen hinzu im eigenen Vorstellungskreis oder von anderen Vorstellungen her! Wie leicht kommen den einzelnen Objekten mehrere gleichzeitige Urteile zu, die zusammen relativ werden! Wenn aber verlangt wird, man solle deshalb die Objekte sondieren, sie aus ihren Verwickelungen auf ihre reinen Bestandteile zurückführen, sie von den Unbestimmtheiten freimachen, womit sie in den empirischen Fällen behaftet auftreten können, so passt das wohl für ein Künstlerleben oder beschauliche Stunden, aber nicht fürs praktische Dasein. Auch Wundt erkennt diese beschauliche, dem Kampf und der Leidenschaft weit entrückte Stimmung, die über H's praktische Philosophie ausgebreitet ist, an. Er findet darin eine gewisse Übereinstimmung mit Hegel, nur hätte Hegel die Wirklichkeit selbst in die Sphäre des ewig Vernünftigen erhoben, während H's

[1]) Wundt: Ethik² . . . . . p. 262, cf. auch pp. 26ff. — Trotzdem aber bleiben natürlich übereinstimmende sittliche Anlagen sicher cf. Wundt, Eth.² pp. 37. 38. 218. 263.
System d. Phil. . . . . p. 615.

abstrakte Formen in einer jenseits der sittlichen Kräfte des wirklichen Lebens gelegenen Welt zu schweben schienen[1]).

Mit der ersten hängt die zweite Bedingung zusammen: Die Dauer und Unwandelbarkeit der Vorstellungen. Man zeige mir den Glücklichen, dem das Leben so beständig dahinfloss, das doch sonst so unbeständig und wandelbar ist! Ich glaube, unter solchen Umständen würden wir nur in den Silberblicken unsres Lebens wahrhaft sittliche Urteile bilden können.

Wie wir so mit Rücksicht auf den Mangel an äusserer Objektivität den Geschmacksurteilen eine absolute Geltung absprechen müssen, so auch hinsichtlich ihrer inneren Subjektivität und ihres aristokratischen Charakters.

Wir reden mit Wundt[2]) von einem Gefühlston der Empfindung, wodurch eben darauf hingewiesen wird, dass jeder Empfindung (Empfindung bedeutet hier [in ihrem engsten Sinne] Elemente von Vorstellungen) eine Beziehung zu unserm geistigen Thun und Leiden innewohnt, welche dann bei den aus den Empfindungen aufgebauten zusammengesetzten Vorstellungen sich in höherem Masse wiederholt. Wie sich überhaupt nirgends dem Beobachter jemals ein Etwas zeigt, das, blosse Rezeptivität, Eindrücke von aussen lediglich aufnähme, ohne sie und ihre Folgen durch seine eigene Natur mitzubestimmen[3]), so wird auch keine sittliche Geschmacksauffassung rein objektiv, ohne allen individuellen und subjektiven Beigeschmack sein. Lotze weist darauf hin, wie in nur zu hohem Masse die Einwirkungen der körperlichen Thätigkeiten unsre moralischen Urteile lenken und verdüstern[4]). Nicht minder betont Ulrici die grosse Verschiedenheit der Menschen betreffs der Geschmacksgefühle[1]). Es hiesse auch den Menschen leugnen, wollte man das ganze weite Gebiet der subjektiven Assoziationen unberücksichtigt lassen, wollte man vergessen, dass das Ethos von seinem Pathos sich nicht ganz trennen lässt, dass das Gefallen doch mit einer gewissen Freude, das Missfallen mit einem gewissen Schmerze verbunden ist[2]). Der Begriff des reinen farblosen Wohlgefallens ist nach Lotze[3]) ein zulässiger Begriff; aber ein Urteil, welches bloss dieses Wohlgefallen ausspräche, ist ein bloss logisches Vergleichungsurteil, kein ästhetischethisches . . . . . Von einem ästhetischen Urteil bleibt nichts übrig, wenn man gerade die Erinnerung an die bestimmte Art unsrer Gemütserregung ausser acht lassen will. — Für H. scheint der Mensch weiter nichts zu sein, als ein Exemplar seiner Gattung, ohne alle Individualität. Und doch ist gerade die individuelle Natur das Medium, durch das hindurch betrachtet die sittliche Ordnung zum sittlichen Charakter wird. — Wenn aber Ziller z. B. verlangt, das urteilende Subjekt solle sich frei machen von allen subjektiven Auffassungen und sich in seinen Urteilen ausschliesslich durch die objektive Beschaffenheit des Wollens und durch nichts anderes motivieren lassen[4]), oder Allihn eine notwendige stille Sammlung voraussetzt[5]), so geht eben daraus hervor — falls überhaupt eine solche objektive Auffassung je ganz möglich ist, — dass die H.sche Ethik nicht allgemein normativ fürs praktische Leben sein kann. Denn, wem, der mitten im Kampfe des Lebens steht, ist es möglich, so seine Urteile sich zu bilden und so sein Handeln zu normieren? Wer in kontemplativer Stille lebt, dem mag's

1) Wundt: Ethik² . . . . p. 387.
2) „ System . . . . „ 383.
3) cf. Lotze: „Prinzipien der Ethik“ in „Nord und Süd.“ B. 21. p. 342.
4) Lotze: Mikrokosmos. I.⁴ Leipzig 1884. p. 363.

1) Ulrici: Gott und Mensch. I. p. 641. II. Leipzig 1873. pp. 1. 159f.
2) cf. Wundt: Essays . . . . pp. 204. 231.
3) Lotze: Gesch. d. Ästhetik . . München 1866. pp. 253f.
4) Ziller: Allg. phil. Eth.² . . . . p. 40.
5) Allihn: Die Grundlehren . . . . pp. 38f.

möglich sein, und auch ihm nicht ohne Mühe, aber nun und nimmer dem, der im „Strom der Welt" steht. Und da bildet sich doch allein ein Charakter! Wenn weiter H. von den ästhetischen Urteilen bemerkt, dass ihre abstrakte Fassung zwar der Schule anzumuten sei, aber fürs tägliche Leben nie eine gebräuchliche Form werden könne[1], wenn sie nach einer andern Aussage[2]) nicht jedem Individuum, sondern nur genialen Menschen zukommen sollen, wenn Ziller zwischen ἐπιστήμη und δόξα scheidet, wenn er erklärt, die Übereinstimmung mit den Normal- und Idealgesetzen hänge vom Standpunkt der Bildung ab, auf den man sich erst erheben muss, so zeugt das alles dafür, wie durchaus aristokratisch H's Ethik gefärbt ist[3]). Aber eine Ethik, die schon ihrem Prinzipe nach nur für die boni viri gelten soll, ist nie im stande, ihre volle Aufgabe zu erfüllen und vermag daher auch nicht, — wie Just[4]) freilich wähnt — alle Lebensverhältnisse zu durchdringen und zu beherrschen, wie zum Ziele einer wahrhaft beseelten Gesellschaft zu führen.

So ergiebt sich: der subjektive Faktor entspricht nicht der von H. gestellten zweiten Forderung: etwas ausser sich gewiss zu machen.

Dazu kommen nun noch die grossen Schwierigkeiten, die im objektiven Faktor liegen. Er ist — wie wir schon sahen — die Form der Willensverhältnisse, also ganz formal, wodurch nun auch das ganze Prinzip formalen Charakter erhält. Kann aber ein solches Formalprinzip das genügende Fundament eines ethischen Systems bilden?

Bei der Frage zunächst nach seiner theoretischen Begründung treffen hier dieselben Bedenken zu, die wir

[1]) Kurze Encykl. . . . . II. pp. 325f.
[2]) Lehrb. z. Einl. . . . . I. p. 111
[3]) Ziller: Allg. philos. Eth.² . . . . . . p. 15.
[4]) Just: In welchem Verhältnis steht H's Begründung d. Ethik . . . . . . Leipzig 1876. p. 37.

bereits erhoben: nämlich, ob überhaupt nach H's metaphysisch-psychologischen Anschauungen, noch dazu mit der einseitigen Auffassung des inneren Geschehens als vorstellender Thätigkeit, das innere Seelenleben genügend erklärt ist, also auch das Wollen und die Möglichkeit von Willensverhältnissen an sich.[1]) Doch wenn auch Willensverhältnisse im Sinne H's möglich sind, so ist es doch nach Wundt[2]) nicht im geringsten klar, warum diese Verhältnisse gerade in den verschiedenen Gegensätzen der ästhetischen Gefühle von uns aufgefasst, werden müssen. Zur Erklärung eines ästhetischen Urteils reicht überhaupt das Verhältnis zweier Kräfte noch nicht hin, wie auch Trendelenburg gegen H. geltend macht.[3]) Wundt weiter erklärt: der Behauptung von Gefühls- und Triebaffekten als bloss formalen Zuständen wird ein unbefangener Beobachter nicht zustimmen. Auch sie ist nicht den Thatsachen entnommen, sondern von einer vorgefassten Hypothese aus in die Thatsachen hineingetragen".[4]) — In Wahrheit ist nicht die Form, sondern der Inhalt das Bestimmende für die einzelnen Vorstellungen und ihre Wechselwirkungen, das Interesse, das er in uns erregt.

In praktischer Hinsicht vollends wissen wir, dass auch der Inhalt einer einzelnen Empfindung, wie eines Tones, einer Farbe, ein Gefühl des Gefallens oder Missfallens hervorrufen kann. Nach meiner Meinung hat Trendelenburg ganz treffend nachgewiesen, dass z. B. auch das eine Glied der inneren Freiheit, die Einsicht, an sich nicht gleichgiltig ist.[5]) (trotz Allihns erregter Gegenwehr.[6]) Auch Lotze bezeichnet

[1]) cf. u. a. Kaftan: Sollen u. Sein . . . bes. pp. 51. 53f. 56f. 61. 63. 78.
[2]) Wundt: Grundzüge . . . . I. p. 542. II. p. 223.
[3]) Trendelenburg: Hist. Beitr. . . . . . . III. pp. 165ff.
[4]) Wundt: Essays . . . . p. 210.
[5]) Trendelenburg: Histor. Beitr. . . . . . III. pp. 146f.
[6]) Allihn: Eine Beurteilung. Zeitschr. f. ex. Ph. VI. pp. 63—65.

es als grundlos, zu meinen, dass der Eindruck einfacher Sinnesempfindungen von der höchsten Schönheit anders als der Grösse des Gefühls nach verschieden sei.[1]) In seinem Mikrokosmus sagt er: Jeder einfachen sinnlichen Empfindung, jeder Farbe, jedem Tone entspricht ursprünglich ein eigner Grad von Lust oder Unlust; aber gewöhnt, diese Eindrücke nur in ihrer Bedeutung als Merkmale der Gegenstände aufzufassen, bemerken wir den Wert des Einfachen nur noch, wenn wir mit gesammelter Aufmerksamkeit uns in seinen Inhalt vertiefen.[2])

Doch mag auch in den meisten Fällen nicht ein Gegenstand an sich unser ästhetisches Gefühl hervorrufen, sondern als Glied eines Verhältnisses, so ist doch — wie Lotze sagt[3]) — die Behauptung, Kunst sei nur ein Spiel mit Formen und der Inhalt ganz gleichgiltig, nur halbwahr. Denn die „freischaffenden" Künste, Musik und Baukunst, stellen allerdings überhaupt keinen Inhalt dar, der ausser ihren Formen etwas wäre. Bei den Produkten der „nachbildenden"[4]) Künste aber kann man begreiflich die formale Kunstfertigkeit besonders beurteilen und vom Inhalt abstrahieren; allein wenn man jene billigt und diesen missbilligt, so ist dadurch das Kunstwerk im ganzen gemissbilligt; denn zu seiner Schönheit gehört, dass wir nicht von dem einen Teil abstrahieren müssen, um den andern zu geniessen.[5]) Wir stimmen auch H. nicht bei, dass wir manch-

---

[1]) „Über d. Kunstschönheit" in d. Gött. Stud. 1847. II. Abt. p. 77.
[2]) Lotze: Mikrokosmos . . . . I. p. 272.
[3]) „ Grundzüge d. Ästhetik. Leipzig 1884. p. 40.
[4]) oder „gebundenen" nach Wundt: Syst. d. Ph. pp. 359ff.
[5]) cf. dazu auch Nahlowsky (selbst aus d. H'schen Schule): Gefühlsleben. Leipzig 1884. Ästhet. krit. Streifzüge in Zeitschr. f. ex. Ph. III. pp. 384ff. VI. pp. 26ff.
Wundt: System. d. Phil. . . . . p. 658.
Lotze: Gesch. d. Ästh. . . . p. 30. (Lessings Ästhet.!) pp. 110f. (Schillers Ästhet.!) pp. 225—246. bes. 228f. 232—237. (über H's Ästhetik!).

mal auf der Bühne geschehen sähen, was wir nicht wünschten, damit nur die Form unsern Beifall gewänne — wenigstens nicht in dieser unbestimmten Position. Ohne rechten Inhalt ist die schönste Form nichts vermögend, ja wird für unsre Beurteilung selbst unschön. „Nie ist es die Form als solche", erklärt Wundt, „die bei den höheren Arten des ästhethischen Eindrucks gefällt, wohl aber die vollkommene Angemessenheit der Form an den Inhalt".[1]) „Mit jenem heterogenen Inhalt geht der ästhetischen Form immer zugleich selbst das verloren, was ihrer Wirkung Bedeutung verleiht".[2]) „Insbesondere sind es nun religiöse und ethische Ideen, die wie sie das Leben beherrschen, so auch der idealen Wiedererzeugung des Lebens durch die Kunst als die herrschenden wiederkehren müssen".[3])

Also eher sind ethische Ideen mit die Bedingung zur wahrhaft ästhetischen Wirkung, als ästhetische Formen die Bedingung für wahre Ethik. Auf dem rein ästhetischen Gebiet hat gewiss die Form eine hohe Bedeutung, wenn sie auch nirgends mit dem Inhalt in Widerspruch stehen darf.

Aber auf dem rein ethischen Gebiet fällt ihr eigentümlicher Wert ganz hin. Da heisst es: „Der Geist allein lebt, die blosse Form tötet". Drum ist es ganz und gar zu verwerfen, wenn H. auch hier den gleichgiltigen Inhalt zum blossen Träger der alles bestimmenden Form macht.

Gewiss kann uns auch bei den H'schen Ideen die blosse Form gefallen: Die Konsequenz, die grössere Willensaktivität gegenüber der kleineren, das sich hingebende Wohlwollen für den andern, der friedliche Ausgleich über irgend einen Gegenstand und die billige Vergeltung, mag auch das jedes-

---

[1]) Wundt: System d. Phil. . . . . p. 658.
[2]) „ „ „ „ . . . . „ 660.
[3]) „ „ „ „ . . . . pp. 668f.
cf. ders: Essays. . . . . p. 219.

malige Willensobjekt, der Inhalt, unsittlich sein. Ästhetisch kann auch dies Gefallen noch sein, wenn nämlich der Inhalt gar nicht in Betracht kommt, dem Beobachter vielleicht ganz unbekannt ist. Ist es nötig, ihn erst hinwegzudenken, oder ist dies gar unmöglich, so pflegen wir das Gefallen höchstens noch interessant zu nennen. Aber an ein ethisches Gefallen ist nicht zu denken. Die formalen Verhältnisse des Willens sind nach Wundt an sich überhaupt gar nicht Gegenstände sittlicher Billigung oder Missbilligung. Die Willensverhältnisse sind überhaupt nur allgemeinste Formen der Willensbethätigung, die zu dem ethischen Inhalt der letzteren in gar keiner Beziehung stehen [1]). So ist zur Begründung des Sittlichen ein blosses Formprinzip, wo der Inhalt sittlich wie unsittlich sein kann, unzureichend. Auch Steinthal fühlt, dass an sich jede Idee zweischneidig sein kann [2]). Ebenso hält Lott die Distinktion von Materie und Form des ethischen Urteils für die grundlegende Untersuchung für unumgänglich notwendig und die Prüfung beider für unerlässlich [3]).

Doch glücklicherweise ist auch hier H. sich nicht konsequent geblieben. Denn, wenn er zwar oft darauf aufmerksam macht, dass ein Inhalt allerdings da sei, aber nicht als Objekt der sittlichen Wertschätzung, so nimmt er doch oft auch Rücksicht auf den sittlichen Inhalt, ja sucht ihn nicht selten auf Umwegen und Seitenwegen zu gewinnen, besonders, indem er noch andre Ideen zu Hilfe zieht, vor allem die innere Freiheit zur Bildung der drei letzten Musterbilder und der Tugend überhaupt. Doch auch das Wohlwollen muss den Gehilfen, ja eigentlich den Meister bei der vierten und fünften Idee spielen. Auch die vielfache Angabe, nur alle Ideen könnten vereinigt dem Leben seine sittliche Richtung anweisen, sonst laufe man die grösste Ge-

[1]) Wundt Ethik [2] . . . . p. 385.
[2]) Steinthal: Allg. Ethik . . . . „ 127.
[3]) Sitzungsberichte d. Kais. Akad. . . Wien 1874. „ 156.

fahr, eine den übrigen aufzuopfern [1]), dient mit zur Bestimmung des sittlichen Inhaltes. Wenn aber auch so der Stoff, der Inhalt nicht ganz unberücksichtigt bleibt, so können wir ihn doch nicht als integrierend bezeichnen, sondern bloss als äusserlich subsummiert, dem die Form das Gepräge giebt.

Die Form aber hat keinen absoluten sittlichen Wert. Mithin geht er auch einem bloss formalen Prinzip ab. Folglich erfüllt der H'sche Geschmack nicht die zweite Anforderung, die H. selber an ihn stellt.

Damit sind wir am Ende der Kritik des Prinzipes an sich angelangt; das Ergebnis ist: Es erfüllt weder die erste noch die zweite conditio sine qua non, weder theoretisch noch praktisch, weder bezüglich des subjektiven, noch bezüglich des objektiven Faktors. Wir haben daher wohl das Recht, mit von Kirchmann [2]) zu behaupten, dass die H'sche Begründung des Sittlichen ungenügend ist.

Von welcher Tragweite eine solche ungenügende Fundamentierung des Ethischen ist, mögen uns sogleich die unmittelbaren Konsequenzen lehren.

B.

Das Prinzip und die unmittelbaren Konsequenzen.

Zunächst ist die verpflichtende Würde ganz in Frage gestellt.

Zwar vertritt für H das sittliche Geschmacksurteil unser Gewissen, das niemand völlig durchbrechen kann, dem man unmittelbar verpflichtet ist. Nach Strümpell ist es das sittliche Urteil und das moralische zusammen, d. h. das Geschmacksurteil an sich und in seiner Funktion als Schuldbestimmung [3]). Ebenso sehen Ziller und Allihn im sittlichen Geschmack das Gewissen, d. h. eben das Gewisse, dass wir

[1]) Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. I. pp. 143. 145.
[2]) v. Kirchmann: Grundbegriffe des Rechts u d. Mora. Berlin 1860. p. 60.
[3]) Strümpell: Vorschule d. Eth. . . . . „ 164.

gar nicht umhin können, den Verhältnissen den absoluten Beifall zu zollen. Daher sei es kein Ding, mit dem sich spielen lasse, sondern eine Macht, die den Menschen innerlich ergreife und festhalte. Es bestehe nicht bloss in assertorischen, noch weniger in problematischen, sondern in apodiktischen Urteilen, wodurch eben eine Erkenntnis erst den Charakter von notwendigen Wahrheiten erhalte[1]. — Doch diese Anschauung vom Gewissen hat H. wie seine Schule neben einem unmittelbaren Gefühl dem Christentum entnommen. Aber losgelöst von seinem höchsten Kraftquell war H's Absolutes naturgemäss kraftlos und verwickelte — weil selbst ein Widerspruch zu seinem System — H. in Widersprüche. An sich aber ist es nichts anderes als ein willkürliches Postulat, das im Gegensatz zur Wirklichkeit steht. Der *Geschmack* soll das absolut bindende Gewissen sein und ist doch — wie wir sahen — das *Relativste und Subjektivste* im Menschen und damit das *Unverbindlichste*.

H. hat selbst auch die *Kraftlosigkeit* seiner ästhetischen Urteile gefühlt, wenn er sagt: „Die Pflicht weiss wohl, dass ihr nicht gegeben ist, zu zwingen, und das Urteil ist kein Wille und kann nicht gebieten. Tadelnd aber mag es fort und fort vernommen werden — bis vielleicht, den Willen ihm gemäss zu ändern, ein neu erzeugter Wille sich entschliesst[2], oder: „Die ästhetischen Urteile haben nur etwas von einer schlechthin bindenden Kraft“[3]. Dasselbe bezeugen die Worte: „Es ist eine herrliche Sache um ein zartes Gefühl, das den Weg zur Wahrheit zu finden weiss“[4]. „Die praktische Philosophie muss allerdings einen jeden an sein Herz verweisen, an jenes Zartgefühl nämlich, das den Unterschied des Gewichts der verschiedenen Verhältnisse

[1]) Ziller: Allg. philos. Eth.[2] . . . . p. 73.
Allihn: Die Grundbegr. . . . pp. 7. 15. 263 u. ö.
[2]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 11.
[3]) Lehrb. z. Einl. . . . . I. pp. 119 f.
[4]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 30.

richtig angiebt und die Rücksichten, welche einem jeden zukommen, abmisst“[1]. Noch deutlicher meint Ziller: „An sich liegt weder im Urteil noch in der Idee ein Bestimmungsgrund für den Willen“[2]. „Sie besitzt keine Kraft, den Willen anzutreiben und zu einer bestimmten Sinnesweise zu nötigen“[3]. Ja selbst, wenn wir mit Ziller nach Plato den tiefen, unvergesslichen Eindruck anerkennen, den die Idee auf denjenigen hervorbringt, der sie in ihrer wahren Schönheit einmal erblickt hat, sodass von wunderbarer Liebe zu ihr ergriffen würde, wer sie mit Augen sehen könnte[4], so führt uns das doch immer noch nicht über eine partikulärhypothetische Verpflichtung hinaus. Jedoch Ziller hat überhaupt kein Recht, von den H'schen Ideen dasselbe auszusagen, was von den Platonischen vielleicht gelten könnte. Denn H. kennt nur den sinnlichen Menschen, aus ihm kommt er nicht hinaus. Plato aber hat noch eine Welt des Intelligiblen, aus der die realen Ideen wie Gedanken des höchsten *νοῦς* herniederschweben, und die *ἐξομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* ist das Ziel seiner Ethik[5]. Ebenso sehen wir hier einen deutlichen Rückschritt gegen Kant. Denn dieser weiss noch von einem höheren Idealen im sinnlichen Menschen und vermochte sich daher auch über das Subjektive zu einem objektiverpflichtenden Vernunftgebote zu erheben. H's Panier aber war und blieb das *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων*, der Geschmack. Soll aber für mich das Unsicherste, was es in mir giebt, oder jenes Zartgefühl verpflichtende Kraft haben[6]?

[1]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 31.
[2]) Ziller: Allg. phil. Eth.[2] . . . . p. 112.
[3]) „ „ „ „ . . . . p. 112.
[4]) „ „ „ „ . . . . p. 113.
[5]) cf. Plato: Theaetet 25. I. p. 176 a.
[6]) cf. Wund: Ethik[2] . . . . p. 385.
Überweg-Heinze: Grundriss d. Gesch. d. Philos. d. Neuzeit.[6] Berlin 1883. p. 382.
v. Kirchmann: Grundbegr. . . . . p. 61.

Mit dieser fällt auch die Zurechnung und Verantwortlichkeit des einzelnen, so sehr sie H. und seine Schüler betonen mögen. Denn bei einem Ethos von formalem, relativ subjektiven und hypothetischen Charakter ohne bindende Macht ist natürlich auch Zurechnung und Verantwortlichkeit verstossen. Wo noch dazu unser Handeln nur eine notwendige Folge unsrer psychologisch determinierten Zustände ist, da ist auch die Freiheit dahin und damit das Persönlichste des Persönlichen, das höchste irdische Gut, dessen sich der Mensch vor seinen Mitgeschöpfen erfreut[1]). Wo unser Wille im Grunde kein Wille mehr ist, sondern nur eine psychologisch notwendige Resultante, da ist wohl noch ein Müssen möglich, aber kein Sollen, wohl noch Physik, aber nicht Ethik. Das Dasein des freien menschlichen Willens ist die notwendige Bedingung sittlicher Werturteile[2]). Das Sollen hätte daher H. eigentlich negieren müssen. Indes er meint: „Was man theoretisch erkennen möge von den Ursachen, Anlässen und Hindernissen des Willens, das darf man alles theoretisch erkennen und gerade aussprechen. Man darf sogar wissen, dass der ganze sittliche Zustand eines Menschen ein völlig determiniertes Naturprodukt ist und zu jeder Zeit sein wird. Der Tadel verliert dabei nichts an seiner Schärfe, der Beifall nichts an seinem Glanz. Das Wollen wird zugerechnet. Unvermeidlich wie durch ein Verhängnis fällt das Bild desselben, wo immer es möchte gesehen werden, der Beurteilung nach den Ideen anheim, und gilt, was es gelten kann, wie vor ewigen Richtern. Niemand hat die Wahl, ob er es der Beurteilung preisgeben wolle; niemand wird gefragt, ob er die Ideen anerkenne. Sie bestehen ohne sein Zuthun im andern und in ihm selber“[3]). Ähnlich spricht sich Ziller aus: „Auch ein durch das Naturgesetz determinierter Wille

[1]) Wundt: Essays . . . . pp. 303 f.
[2]) „ Ethik[2] . . . . p. 4.
[3]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 123.

ist mit den moralischen Interessen vereinbar und eines Wertes fähig, der Verantwortung und Zurechnung zu Lob und Tadel, Lohn oder Strafe begründen kann“[1]). Ehre gewiss dem Manne, dem so felsenfest das Gebot der moralischen Forderung steht! Und doch ist es ein Paradoxon: Zurechnung und Verantwortlichkeit einerseits, psychologischer Determinismus andrerseits. Unser Gefühl der Verantwortlichkeit ist einzig und allein an das Freiheitsbewusstsein gebunden[2]), das H. zwar vielfach ausdrücklich betont, ohne indes zur wahren Freiheitsidee durchzudringen; denn dann allein kann von Freiheit die Rede sein, wenn das Können dem Sollen vorausgeht, wenn wir wissen, dass wir in jedem Augenblick unsres Handelns auch hätten anders thun können.

Da so die konstitutiven Merkmale alles wahrhaft Sittlichen fehlen, so kann auch von keiner sittlichen Schönheit mehr die Rede sein. Daher muss die H'sche Ethik ihr letztes Ziel, die wahre Selbstentwicklung und Selbstbestimmung, verkennen und damit ihres inneren Wertes verlustig gehen. Man möchte auf der einen Seite versucht sein, sie — entsprechend der individuellen Metaphysik und Psychologie — nicht fern von dem von H. im Anschluss an Kant so verpönten Eudämonismus, ja auch Egoismus zu finden[3]), und auf der andern Seite, in ihr eine Herabsetzung der Menschenwürde zu sehen. Denn alles innere Geschehen löst sich ja bei H. in Verhältnisse von Vorstellungen auf. Was wir sonst selbst zu thun und zu leiden glauben, das thun und leiden bei ihm die Vorstellungen[4]). Die entscheidende Wichtigkeit, die der spon-

[1]) Ziller: Allg. phil. Eth.[2] . . . . p. 143.
[2]) Wundt: Essays . . . . p. 305.
[3]) cf. Trendelenburg. Hist. Beitr. . . . . III. p. 113.
Chalybaeus hist. Entwickl. . . . . p. 137.
Dieser Zug wird aber durch den Gesamtwillen in der beseelten Gesellschaft, welchem alle Einzelwillen sich unterordnen müssen, stark gemildert. cf. Wundt Ethik[2] . . . . p. 386.
[4]) Wundt: Grundzüge . . . . II. p. 392.

tanen Thätigkeit des Vorstellenden bei der Apperzeption zukommt, ist hier ganz und gar übersehen. Was die psychologische Grundlage des Geschehens sein sollte, ist das Geschehen selber[1]). Die höchsten Thätigkeiten, auf denen der ganze geistige Wert des Lebens beruht, sind nichts als äussere Aneinanderkettung von Ereignissen, etwa so wie in der Aussenwelt ein Ding das andere stösst, nichts als mechanische Resultate der Gegenwirkungen der einmal erregten Selbsterhaltungen. Die eigene Kraft unseres Innern ist ganz verkannt, damit aber auch alle Schönheit, die wir unserm geistigen Dasein nicht nehmen lassen dürfen, aller Wert und alle Persönlichkeit unsrer Handlungen. „Der H'sche Mensch", sagt Wundt, „ist ein kühl abmessender Vorstellungsautomat. Wenn sich seine Vorstellungen ins Gleichgewicht setzen, so giebt er seine Zustimmung; wenn sie es nicht thun, so verweigert er dieselbe. Dass an diesen Verhältnissen des Vorstellens und Wollens alle Seligkeit und alles Unheil des Menschen hängt, würde derjenige nicht ahnen, der es etwa nicht ohnehin wüsste"[2]).

Zwei Momente sind es, die H. kaum berührt hat, und die doch die mächtigsten Triebfedern unsers Eigenlebens sind: die Lust und der Zweck. Die Lust ist für H. wie für Plato der grösste Köder zum Bösen. Und doch ist sie nach Lotze[3]) die einzige spezifische Differenz zwischen theoretischen und Geschmacksurteilen. Fällt also sie hinweg, so ergiebt sich voluntas = intellectus, nach Chalybaeus[4]) ein verhängnisvoller Grundsatz für die Ethik, womit H. durch seine Theorie des Begehrens und Strebens nach deutlichen Vorstellungen hart an den Spinozismus streift, den er doch sonst überall aufs entschiedenste bekämpft. So hat H. zu seinem grössten Schaden die Lust zu sehr beiseite geschoben.

[1]) Wundt: Grundzüge . . . . p. 392.
[2]) Wund: Ethik[2]. . . . . p. 385.
[3]) Lotze: „Begriff d. Schönen". Gött. Stud. 1845. p. 113.
[4]) Chalybaeus: Hist. Entwicklung . . . . . p. 141.

Nun will ich aber damit nicht gesagt haben, dass die Lust das ethische Prinzip sein solle. Nein, sie ist nicht als Prinzip anzusehen; denn sie würde die Lauterkeit des Wollens trüben. Aber ganz ausser Acht lassen dürfen wir sie auch nicht, weil sie integrierend der menschlichen Natur einwohnt. Sie hat daher in der wahrhaft ethischen Eudämonie ihre berechtigte Stellung; sie ist *πρὸς ἡμᾶς,* nach uns hin, gewiss das Erste, aber *φύσει,* ihrem wahren Wesen, der Sache nach ist sie das Nachfolgende, Untergeordnete, wie es als Rückstrahlung aus der Erfüllung des Zweckes hervorgeht. Der Zweck aber, der unser eigenes Wesen und das der Dinge ausmacht und bestimmt, selbst aber wieder in Gott ruht, er ist das Prinzip. Die reale Angemessenheit des Seins und Verhaltens unsrer Persönlichkeit an die mit dem Wesen der letzteren gegebene Zweckbeziehung, die zuletzt wieder in Gott endet, dem letzten Quell aller Entelechie, dem Zielpunkt unsres Gewissens, das erst ist etwa nach Luthardt[1]) das wahrhaft Sittliche.

Indes das Reich der Zwecke ist H. nicht unbekannt. Er fühlt, dass die Zweckmässigkeit, die sich im kleinsten wie im grössten offenbart, ihren zureichenden Erklärungsgrund allein in einer göttlichen Intelligenz haben kann, die damit nicht erwiesen, aber teleologisch begründet ist. Diesen Zweckbegriff und Gott aber auf das System zu übertragen, oder vielmehr dieses durch jenen Zweck- und Gottesbegriff zu regulieren, hält er — über Kant hinausgehend[2]) — für Thorheit. Erst ausserhalb des Systems, da, wo die Wissen-

[1]) Luthardt: Ethik. Handbuch der theol. Wissenschaften, ed. Zöckler[3]. München 1890. III. pp. 462 ff.

[2]) Auch für Kant ist die Auffassung der Zweckmässigkeit nicht ein Erkennen. Aber er verweist den Zweckbegriff nicht aus seinem System. Die kritische Teleologie hat es mit den Grenzbegriffen der mechanischen Naturerklärung zu thun. Auf dem Gebiete der praktischen Vernunft aber gilt ihm der Zweck. Er ist das Sittengesetz selbst und führt zum moralischen Glauben an die göttliche Weltordnung.

schaft zu Ende ist, im Gebiete der Gefühle, da kann man von Gott reden, da ist der Zweckbegriff konstitutiv, ein Freund des Glaubens. — Indes diese Auffassung des Zweckbegriffes ist ganz willkürlich, denn im wissenschaftlichen Denken gebührt dem Zweckprinzip gewiss die gleiche Stelle wie der Causalität[1]). Weiterhin aber trägt H. durch Ausscheidung der Religion aus seinem System auch dem Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft nicht im geringsten Rechnung. Unser Denken muss schliesslich den gesamten Bewusstseinsinhalt in einen begrifflichen Zusammenhang bringen. Und zu diesem Inhalt gehören doch auch die religiösen Anschauungen[2]). Wer die Religion aber ganz absolut von dem (nach Herbart widersprechenden!) wissenschaftlichen Denken sondern will, muss notgedrungen auch auf die Ethik verzichten. So hat H. mit seiner ganz unbegründeten Trennung seiner Ethik den besten Grund entzogen.

Dank dieser geteilten Weltanschauung musste H. notwendigerweise zu jenem Hysteronproteron kommen, dass er etwas für gut erklärt, um seiner schönen Erscheinung willen, statt die Erscheinung für schön um ihres inhaltlichen Guten, ihres inneren Zweckes, willen.

Wir können daher Ulrici wohl darin beistimmen, dass der blosse Geschmack nicht als Fundament unsrer ethischen Natur noch als Quell und Kriterium unsrer ethischen Vorstellungen, noch als Norm unsrer ethischen Beurteilung des Wollens und Handelns angesehen werden kann[3]).

Das ist das Ergebnis unsrer prinzipiellen Untersuchung.

---

[1]) cf. Wund: System d. Phil. . . . p. 318—331. 646.
[2]) „ „ „ „ . . . . pp. 6f.
„ Essays . . . . p. 189.
„ Ethik² . . . . „ 43.
[3]) Ulrici: Gott u. Mensch . . . . I. p. 640.

Eine schwankende Grundlage hat naturgemäss auch einen schwankenden Aufbau zur Folge. Die Kritik der praktischen Ideen selbst wird uns das im einzelnen zeigen.

II.

Die einzelnen Ideen.

Um dem Autor volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, halte ich es für richtig, von zwei Standpunkten auszugehen: 1. von dem H's, indem wir seinen logischen Gang bei der Aufstellung der Prinzipien verfolgend ihr logischtheoretisches Verhältnis unter einander betrachten. 2. Von unserm Standpunkt aus, indem wir ihre praktische Bedeutung ins Auge fassen.

A.

Die Ideen in ihrem logisch-theoretischen Verhältnis.

H's Ethik trägt einen normativen Charakter. Er will keine Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre geben, sondern Normen, Musterbilder fürs praktische Leben[1]). Er will auf diese Weise allem Eudämonismus aus dem Wege gehen, der im zielbewussten Streben nach einem Gute liegt. Gewiss ist der Begriff „Güter" nur allzuleicht eudämonistischer Missdeutung fähig. Will man diese Gefahr vermeiden, so mag man ihn durch „sittliche Normen" (besser noch „sittliche Zwecke") ersetzen. Jedem objektiv als sittlich erkannten Zweck legen wir aber den Charakter eines Gutes bei. Das Gut wirkt beglückend. Doch nicht deshalb ist es ein Gut, weil es beglückt, sondern es beglückt, weil es ein Gut ist. Sind daher die Güter nur sittliche, bestimmt von einem sittlichen Willen, dem höchsten Gut, so ist die Furcht vor unedlem Eudämonismus grundlos. — H. will auch keine fremde Autorität, keine Heteromonie, denn jeder höhere gesetzgebende Wille müsse doch wieder von einem gesetzgeben-

---

[1]) Bemerkungen . . . . IX. pp. 20 u. ö.

den Willen abhängen. Das führe aber zu einem regressus in infinitum. Daher dürfe die Ethik nicht in Gestalt einer Pflichtenlehre auftreten. Indes auch dies Bedenken würde schwinden, wenn H. den ihm praktisch geläufigen Gottesbegriff auf sein System angewandt hätte. Überdies, wer will verkennen, dass seine Ideen selbst, wenn sie überhaupt etwas gelten sollen, eine Art von Gesetzen sind, die uns bestimmte Pflichten nahe legen? [1] Die Ethik soll nach H. auch keine Tugendlehre sein. Denn die Tugend ist als eine an die Einheit der Person gebunden. Wenn wir vom Tugendbegriff ausgingen, so würden wir wohl in Bewunderung aber nicht in Kenntnis gesetzt werden von dem, was von ihm gefordert wird. Von der dunkeln Einheit der Person ausgehend hätten wir kein Mittel, das Mannigfaltige der praktischen Ideen der Reihe nach kennen zu lernen. — Der Begriff der Tugend als Einheit liegt bei H. allerdings zu weit ab von den Beweggründen zu den einzelnen Handlungen. Aber dieses Bedenken würde schwinden, wenn er die sittlichen Motive aus einer materiellen Einheit hergeleitet hätte. Denn dann war der Tugendbegriff von vornherein gegeben und brauchte nicht erst durch Zurückbeziehung auf die Einheit der Person gewonnen zu werden. Dazu reden wir nicht bloss „von der Tugend", sondern auch „von den Tugenden". Warum also die Ethik keine Tugendlehre nennen? [2]

Jedoch H. will kein aus einem materiellen Prinzip her-

[1] Viel gewichtiger ist dagegen der Grund, der Wundt bestimmt, den Namen „Pflicht" mit „sittlichen Normen" zu vertauschen. Er glaubt, in dem Begriff der Pflicht verberge sich die objektive und universelle Bedeutung der sittlichen Gesetze hinter ihren subjektiven und individuellen Anwendungen. Wundt Eth.[2] . . . . p. 493.

[2] Zu H's Güter-, Tugend- und Pflicht-Begriff.
- Bemerkungen . . . . IX. p. 19.
- Analyt. Beleucht. VIII. pp. 215f. 349.
- Kurze Encyklop. II. p. 44—55. 326.
- Briefe über die Lehre . IX. pp. 292f.

geleitetes System der Ethik, keine materielle Einheit seiner Musterideen, sondern nur ein Ganzes, Geschlossenes, in dem jedes der fünf Glieder nicht über-, nicht untergeordnet ist einem anderen, auch nicht aus ihm abgeleitet. Keins steht im Genitiv des andern, sondern alle sind schlechthin einander gleichgestellt, unabhängig und durch keinerlei entstellende Beweise zusammenzukitten [1]).

Indes fast dies alles steht nicht so unwandelbar fest, als es von H. ausgesprochen ist. Von verschiedenen Seiten ist die selbständige Geltung der einzelnen Ideen und ihre gegenseitige Unabhängigkeit stark in Zweifel gezogen worden. Der eine möchte diese Idee, der andre jene streichen, der eine diese an jener Stelle und jene an dieser wissen, ja man hat versucht, sie logisch in eine, nämlich die dritte, zurückzuführen.

Auf den ersten Blick zeigt es sich, dass die Ideen nicht homogen sind, insofern neben inneren Normen die äussere Rechtsnorm aufgestellt wird, die absichtslos und mittelbar zustande gekommen, die innere Gesinnung ganz vernachlässigt. H. durfte an dieser Stelle nicht das äussere Produkt vor Augen führen, sondern, was im Innern der beiden Teile vor sich geht, welches Musterbild in ihnen entsteht. Ebenso ist auch die letzte Idee äusserlich; doch besitzt sie durch das Unmittelbare und Absichtliche noch etwas Innerliches. H's vierte und fünfte Idee sind etwas Sekundäres, die das Primäre, die Idee der Gerechtigkeit, voraussetzen. Das Übergehen dieser hatte auch mit das Auseinanderreissen der beiden letzten Musterprinzipien zur Folge.

Auch sind die Ideen nicht gleichartig gegliedert. Es ergeben sich von vornherein zwei Gruppen: eine rein formale (zu ihr gehören die Ideen der inneren Freiheit und

[1]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 23.
Darstellung eines Plans . . . . I. p. 369.
Kurze Encyklop. . . . . II. pp. 256. 305 u. ö.
Analyt. Beleuchtung . . . . VIII. p. 318.

der Vollkommenheit) und eine formal materiale (sie bilden die Ideen des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung).

Verweilen wir zunächst bei der ersten Gruppe. Was die innere Freiheit logisch anlangt, so hat man einmal ihre Existenz und sodann ihre Selbständigkeit bezweifelt. Man sagt: „Nach H. dürfen die beiden Willensverhältnisglieder, die zur Beurteilung vorliegen, nicht disparat sein, sondern müssen im Verhältnis zueinander stehen, d. h. eins muss als die Abänderung des andern betrachtet werden können. Nun besteht aber die innere Freiheit in der Übereinstimmung zwischen Einsicht und Wollen: zwei Glieder, die kein Verhältnis bilden können. Dazu hat das eine Glied mit dem Willen gar nichts zu thun, der doch allein „Gegenstand der praktischen Philosophie sein soll." „Also", schliessen die einen, „ist die Idee der inneren Freiheit überhaupt kein Geschmacksurteil im H'schen Sinne", „also", die andern (meist Herbartianer) muss Einsicht prägnant gebraucht sein." Ziller meint, nach dem Sprachgebrauch H's sei unter innerer Freiheit ein Verhältnis des Willens zur idealen Einsicht zu verstehen, und zwar als dasjenige, wobei der Wille der idealen Einsicht nachfolge. Ideale Einsicht bedeute aber in Wahrheit nichts anderes als ein Musterbild der Wahrheit und Vortrefflichkeit, dessen absoluten Wert der Wille erkannt habe, und das sei nichts andres als ein ideales Wollen, in das der Wille Einsicht genommen habe[1]). Nach Nahlowsky ist die Einsicht soviel wie Allgemeinwille[2]). Doch meiner Meinung nach sind derartige Deuteleien gar nicht nötig. Bezeichnet man die Glieder „Einsicht" und „Wollen" als durchaus disparat, so vergisst man das psychologische Verhältnis, indem sie zueinander stehen. Denn nach H's Psychologie bedeutet Wille doch eine dauerde und gleichzeitig von andern Vorstellungen unterstützte Begehrung

---

[1]) Ziller: Allg. phil. Ethik[2] . . . . p. 154.
[2]) Nahlowsky: Allg. Ethik. Berlin 1885. . . . . p. 99.

unter Voraussetzung der Erreichbarkeit des Begehrten, d. h. also, da Begehrung nach H. doch auch nur eine Art von „Vorstellen" ist: das Wollen ist ein modifiziertes Vorstellen. Einsicht ist aber doch auch ein Vorstellen. Mithin liegt ein vollauf genügendes Willensverhältnis vor. (Man vergleiche auch die oben dargelegte nahe Verwandtschaft zwischen voluntas und intellectus). — Es bleibt nur noch die eine Schwierigkeit, dass H. einmal die beiden Verhältnisglieder als ganz heterogen bezeichnet[1]). Indes auch das thut nichts zur Sache, da von Thilo es als eine sprachliche Ungenauigkeit angesehen wird[2]). Also ist die erste Idee wirklich ein Geschmacksurteil. Kommt ihr aber Selbständigkeit zu? H. gesteht, dass die Idee der innern Freiheit für sich leer sei und eine solche, die sich in blosse Konsequenz verwandle[3]). Ihr Inhalt müsse erst durch die vier anderen Ideen hinzukommen[4]). Damit ist aber eine selbständige Bedeutung dieses Princips nicht geleugnet, sondern ihr nur eine beschränkte Sphäre gewahrt.[5])

Also rein logisch betrachtet kann die Idee der inneren Freiheit wohl selbständig sein. Wenn aber Ziller glaubt, ihre volle Selbständigkeit dadurch retten zu können, dass er ihr eine in der Richtung des Idealen liegende Überzeugung unterschiebt, zu deren Realisation das Wollen hinstrebt[6]), so ändert er ihr bloss formales Wesen und vernichtet ihre ideale Geltung. Denn ein „in der Richtung liegen" (und „Hinstreben") widerspricht dem Begriffe eines Musterbildes.

Nicht viel anders steht es in logischer Hinsicht betr. der

---

[1]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 35.
[2]) Thilo: Eine Untersuchung. Zeitschr. f. ex. Ph. XV. p. 238 A.
[3]) Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. . . . . I. p. 119.
[4]) Ich sehe nicht ein, warum nicht auch die Idee der inneren Freiheit selbst wieder den Inhalt der Einsicht bilden soll.
[5]) cf. Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. I. p. 216 A., wo H. die Freiheitsideen vergleicht mit dem *διομαλισμός* der Stoa.
[6]) Ziller: Allg. phil. Ethik[2] . . . . pp. 239 f.

zweiten Idee: der Vollkommenheit. Hartenstein[1]) und Lott[2]) beseitigen sie ganz. Auch Trendelenburg verwirft sie, giebt aber zu, dass der Wegfall der die Grössenverhältnisse bestimmenden Idee in den geschlossenen Kreis eine empfindliche Lücke reissen würde, zumal H. für die Erzeugung der Tugend neben dem natürlichen Wohlwollen auf die natürliche Kraft das grösste Gewicht lege[3]). Ziller macht dieses Musterurteil zur ersten[4]), und Steinthal[5]), zur letzten Idee, dieser aber in veränderter Bedeutung. Die Hauptfrage ist auch hier die der Selbständigkeit. Die Idee der Vollkommenheit ist nach H. ein blosser Kraft- und Grössenmesser. Über den Inhalt hat sie nichts zu sagen. Kann ich nun ganz abstrahierend vom Inhalte zwei Handlungen und zweierlei Verhalten der Grösse und Stärke noch miteinander vergleichen? Gewiss! Ich kann den Fleiss zweier Schüler vergleichen, ohne Rücksicht darauf, in welchem Fach sie tüchtig sind, der grössere Fleiss gefällt. Die Kraft der explodierenden Dampfmasse im Erdinnern, welche die Erdrinde durchbricht, gefällt — dem Quantum der Kraft nach — mehr als die Kraft eines explodierenden Dampfkessels. Ich kann auch die männliche Thatkraft eines Napoleon I. in Vergleich setzen mit der weibischen Schwäche Napoleon III. Jene gefällt. Wie oft loben wir auch den Mut, mit dem einer eine schändliche That vollbracht hat! Wir sehen also: an sich ist rein logisch betrachtet, eine blosse Grössenvergleichung wohl möglich, folglich ist auch die zweite Idee logisch selbständig.

Indes hat sie sowohl wie die erste als selbständiges Prinzip nur eine beschränkte Geltung. Denn für gewöhnlich ist doch schon logisch ein Inhalt nötig, wenn

[1]) Hartenstein: Grundbegriff . . . . „ 175 ff.
[2]) Sitzungsberichte d. Kais. Akad. Wien 1874. „ 162 ff.
[3]) Trendelenburg. Hist. Beitr. . . . . . III. pp. 150 f.
[4]) Ziller: Allg. philos. Eth.[2] . . . . „ 127 ff.
[5]) Steinthal: Allg. Ethik . . . . „ 155 ff.

auch nicht immer. Diesen aber geben erst die andern Ideen. Also sind sie bei einer gewissen logischen Selbständigkeit doch zum guten Teil abhängig von den andern.

Andrerseits aber sind auch die drei letzten Ideen logisch abhängig, von den zwei ersten, ja kommen z. T. ohne sie gar nicht zu stande.

So gelangen wir zur zweiten Gruppe: den Ideen des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung. Wir haben zu ihrer Unterscheidung ein doppeltes fundamentum divisionis. Dadurch wird schon die Gliederung wissenschaftlich unsicher, indem die dritte Idee einmal der vierten und fünften gegenübergestellt wird und dann wieder mit der fünften zusammen. Mit dieser teilt sie von Haus aus das Unmittelbare und Absichtliche, ist aber von ihr wie der vierten durch die Wirklichkeit von nur einem Willen unterschieden.

Nun steht ausserdem auch hier noch die Frage der Selbständigkeit auf dem Tableau. Wir haben die drei Ideen oben kennen gelernt mit ihren ursprünglich genau von H. gegebenen spezifischen Unterschieden. Jedoch diese werden dann von H. selbst nicht sicher fest gehalten. Dadurch aber müssen notwendigerweise die Grenzen zwischen den einzelnen Gebieten verschwommen und fliessend werden. Streng wissenschaftlich ist ein solches Verfahren nicht. Indes verschwinden die Grenzen nicht ganz: wenigstens kleine, kärgliche Unterschiede lassen sich noch retten und damit auch eine gewisse logische Selbständigkeit der Ideen. Der ursprünglich bloss vorgestellte Wille in der dritten Idee kann zum wirklichen und handelnden werden (cf. die vierte und fünfte Idee), andererseits braucht bei der letzten Idee der eine Wille nicht thätig zu sein (cf. die dritte Idee); in der vierten aber ist das Handeln nur am Anfang unabsichtlich, dann absichtlich, und, wenn nach Ziller der Gegenstand des Streites auch innerhalb des Geistes liegen kann[1]), so ist das unabsichtliche

[1]) Ziller: Allg. phil. Ethik[2] . . . . p. 204.

Handeln nur einseitig. Doch liegt wenigstens in dem teilweise unabsichtlichen Handeln der vierten Idee noch ein Unterschied zu dem rein absichtlichen der dritten. Die letztere ist auch noch von der fünften differenziert, indem diese auf den Erfolg sieht, jene nicht. Es bleibt auch noch eine logische Differenz zwischen den beiden letzten Ideen, insofern bei der vierten ein teilweis unabsichtliches, mittelbares Handeln vorliegt, bei der fünften ein rein absichtliches, unmittelbares.

Im Sinne H's also müssen wir eine gewisse logische Selbständigkeit auch für die drei letzten Ideen einräumen. Aber dass ihre gegenseitige Sonderung nicht natürlich, sondern gedrungen und künstlich ist, liegt auf der Hand. Erfahren wir nun noch ausdrücklich, dass H. in seiner Entgegnung auf Lotts Kritik selbst einen Gradunterschied des Gefallens auch bei den ästhetischen Urteilen zugesteht, dass z. B. die Idee des Wohlwollens in der Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit des ihr zu Grunde liegenden Beifalls einen Vorzug vor allen anderen Ideen hat [1]; so kann natürlich von einem Gleichgewicht [2] gar keine Rede sein.

Wenn sodann H. gleich hinzufügt, dass die Idee des Wohlwollens für sich allein vielleicht die untauglichste von allen sei, und wenn wir bedenken, dass überhaupt keine Idee für sich die Tugend ausmachen soll, sondern immer nur nach einer bestimmten Richtung, dass aber weiter sie sich dann nicht etwa bloss ergänzen, sondern in gegenseitiger Abhängigkeit beschränken, ja dass einzelne ohne die erste Idee gar nicht gebildet werden können, so kommt uns recht der Mangel eines logisch strengen Systems, eines wissenschaftlichen Gefüges zum Bewusstsein. Wir vermissen das geistige Band, den Zusammenhang, die Festigkeit und Sicherheit, mit einem Worte: die Einheit.

[1] Sitzungsber. d. Kais. Akad. Wien. 1874. . . . p. 186.
[2] Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. . . . . I. p. 147.

Liegt denn gar keine Einheit vor? Dass eine materielle innere Einheit von H. grundsätzlich geleugnet wird, hat uns der ganze Gang seiner Ideenlehre schon gezeigt. Die Zurückführung auf ein einziges materielles Prinzip würde für H. nur einen unnötigen Zuwachs zur Theorie bedeuten. Die mehreren Urteile sollen nicht einer Abstraktion unterworfen werden, welche ein scheinbar höheres und gemeinschaftliches Prinzip für sie erkünsteln würde. — Aber eine formale, gedachte Einheit will und verlangt H. für eine Ethik: die Einheit der Tugend. Die Tugend ist nach H. das Idealbild, zu dem sich die Ideen zusammenschliessen sollen. Der Tugendbegriff ist aber in der Reihe der sittlichen Begriffe nicht der erste, sondern er entsteht, indem die Einheit der Person zur Gesamtheit der praktischen Ideen hinzugedacht wird [1]. Das Löbliche, wo es vollständig ist und schon deshalb als dauernde Eigenschaft einer Person vorgestellt wird, ergiebt das, was man Tugend nennt [2]. Die Tugend als formale, gedachte Einheit beruht also auf der Einheit der Person. Die Persönlichkeit hat ohne Zweifel das Merkmal der Einheit [3]. Worauf aber ist diese gegründet? Man sollte meinen: auf dem einen reinen Ich. Aber das kann H's Ansicht nicht sein. „Die Mannigfaltigkeit verschiedener Vorstellungsmassen, deren jede zu eigener Ausbildung gelangt ist, bringt eine grosse Mannigfaltigkeit in die Ichheit hinein. Die Ichheit erzeugt sich aus den vorhandenen Vorstellungsmassen so viel mal als hinreichender Anlass da ist," sagt er in seiner Encyklopädie [4]. Kurz vorher: „Das

[1] Analyt. Beleuchtung . . . . VIII. pp. 337. 341. 343.
[2] Vorlesung ü. d. prakt. Philos. . IX. p. 176.
Analyt. Beleuchtung . . . . VIII. pp. 164. 215f. 336.
Allg. prakt. Phil. . . . . . „ p. 108.
Lehrb. z. Einl. . . . . . I. „ 145.
Bemerkungen . . . . . . IX. „ 15.
Briefe üb. d. Lehre. . . . . „ pp. 279. 330.
[3] Kurze Encyklop. . . . . . II. p. 305.
[4] Kurze Encyklop. . . . . . „ „ 221.

vorgebliche reine Ich, welches eben nur ein Ich sein soll, ist unmöglich" [1]). „Überlegten die Menschen genau, was ihnen ihr Ich eigentlich bedeute, so würden sie bald merken, dass diese Bedeutung viel zu mannigfaltig wandelbar ist, um für ein beharrliches Substrat des geistigen Daseins gelten zu können" [2]). Die Einheit der Seele aber und der Umstand, dass jede Vorstellung ein beharrlicher Zustand in der Seele ist [3]), . . . bewirkt, dass die Ichheit im gesunden Menschen ihren Zusammenhang behauptet" [4]). Die Einheit der Seele soll also das erste realisierende Mittel sein. H. nennt sie daher auch direkt „das Wesen der Person" [5]). „Sie ist verschieden vom Ich" [6]), „ist die Substanz des Ich" [7]). „Die Seele ist das Bestehende, das Bleibende, das dem wandelbaren Ich immer auf gleiche Weise zu Grunde liegt. Sie wird daher mit Recht zu den Ereignissen der inneren Erfahrung als Substanz hinzugedacht" [8]). Indes nach dem, was wir bereits früher über die H'sche Seele sagten, muss es uns ein Rätsel sein und bleiben, woher die der Seele, dem „anschauenden, passiven Subjekt aus dem Hintergrund" [9]) die einheitliche Thätigkeit gegenüber den einzelnen Vorstellungen auf einmal zukommt. Ist sie doch eben nichts als eine Unterlage, eine tabula rasa für die sich tummelnden Vorstellungen, oder nach Lotze ein blosser Rahmen, der zum Umfassen dient [10]). Auch Wundt vermisst die Beziehung der

---

1) Kurze Encyklopädie . . . . II. p. 219.
cf. „ „ . . . . . . II. pp. 90. 168. 213.
2) Kurze Encyklop. . . . . II. p. 213.
3) cf. „ „ . . . . „ „ 326.
4) „ „ . . . . „ „ 221.
5) „ „ . . . . „ „ 85.
6) „ „ . . . . „ „ 213.
7) „ „ . . . . „ „ 288.
8) „ „ . . . . „ „ 214.
9) cf. Lotze: Mikrokosmos . . . . I. p. 210.
10) „ „ . . . . „ „ 204.
cf. „ System d. Phil.. . . . . . II. pp. 519—535.

Vorstellungen zu dem gemeinsamen Schauplatz derselben, dem Bewusstsein [1]). Dazu kommt noch die Unklarheit bez. der Vorstellungen an sich. Ursprünglich sind sie Formen, dann werden sie zu ganz selbständigen Kräften, zu realen Wesen. — So können wir die H'sche Seele nicht als realisierendes Mittel gelten lassen. Ebensowenig auch die Dauer und die Beharrlichkeit der Vorstellungen. Denn H. sagt ja selber: „Was wir in uns aufnehmen, ist im Kommen und Gehen begriffen; es hält nicht still, es lässt sich nicht ausser uns hinstellen; wir selbst behalten davon nur unbestimmte, schwankende Gesamteindrücke [2]). An andrer Stelle redet er vom Wechsel der verschiedenen Vorstellungsmassen, der oftmals ganz, öfters teilweise das Gesichtsfeld des Bewusstseins verrücke [3]). Woher aber kommt denn die Beharrlichkeit der Vorstellungen? H. meint: „Das Ich muss nicht bloss mannigfache, sondern selbst entgegengesetzte Objekte haben, so dass die Vorstellungen, die wir von uns fassen, sich gegenseitig auslöschen können [4]); in der Hemmung und Verdrängung dieser Vorstellungen aber sieht er die Möglichkeit, dass die Vorstellungen auf einmal gleichsam stehend im Bewusstsein beisammengehalten werden [5]). Doch das wäre einmal blosser Zufall, und sodann brauchen doch entgegengesetzte Vorstellungen sich keineswegs zu hemmen oder zu verdrängen. Die Erfahrung lehrt vielmehr das Gegenteil, da ja sonst die Vergleichung des Entgegengesetzten von vornherein unmöglich wäre [6]). — Dazu kommt, dass bei H. das Selbstbewusstsein immer gleichsam in zwei Wesen gespalten sein muss, das der apperzipierenden [7]) und

---

1) Wundt: Grundzüge d. phys. Psych.³ . . . I. p. 542.
2) Kurze Encykl. . . . . II. p. 317.
3) „ „ . . . . „ „ 315.
4) „ „ . . . . „ „ 219.
5) „ „ . . . . „ „ 66.
6) cf. Lotze. Syst. d. Phil. . . . . „ „ 519.
7) Über H's Apperzeptionsbegriff im Gegensatz zu dem Leibniz's cf. Wundt Grundzüge d. phys. Psych. „ „ 369.

das der apperzipierten Vorstellungen. So schwindet die Einheit der Person und des Bewusstseins. Auch Windelband glaubt[1]), dass H. den individuellen Inhalt so sehr betone, dass die formale Einheit verloren zu gehen drohe. Aber ohne Einheit des Bewusstseins ist die Gesammtheit unsrer inneren Zustände wertlos. Denn nur in ihr haben alle Verhältnisse wahrhaftes Dasein. Dann ist aber auch die Einheit des Tugendbegriffes null und nichtig, wie H. auch selbst bekennt: „Vom Tugendbegriff ist die Dunkelheit unzertrennlich, die im Begriffe der Person liegt"[2]). Dann wird es auch der praktischen Vernunft schwer fallen, Mutter der Moralität"[3]) zu werden und „die praktischen Ideen aus der Vermengung mit andern ästhetischen Produkten und den Triebfedern des Wollens herauszuheben und zur Einheit des Tugendbegriffes zu vereinigen"[4]). Wir müssen sonach auch auf die formale, gedachte Einheit verzichten. Noch einen letzten Weg der Rettung giebt Thilo[5]) an, die innere Einheit bestände eben in dem widerspruchslosen Zusammenhang der Gedanken. Doch nennt man das „innere Einheit"? Wie widerspruchslos übrigens dieser Zusammenhang ist, glaube ich, haben wir zur Genüge gesehen. Damit ist uns denn die letzte Möglichkeit genommen, und wir müssen uns leider beschränken auf eine Ethik ohne Einheit, müssen uns begnügen mit einem Beisammensein statt Zusammengehören, mit einem Stück aus fünf Teilen statt eines Ganzen aus fünf Gliedern.

Damit hängt noch eng die Unvollständigkeit der praktischen Ideenreihe zusammen. Es fehlen nämlich die Musterbilder für unser Verhalten gegen Gott. H. kennt

[1]) Windelband: Gesch. d. neuer. Phil. Leipzig 1880 „ „ 384.
[2]) Briefe üb. d. Lehre. . . . . IX. p. 292.
[3]) Kurze Encykl. . . . . II. p. 308.
[4]) „ „ . . . . II. pp. 305. 388. 406.
[5]) Thilo: Die vermeintl. Vernicht. d. Ethik H's durch Dittes. Zeitschr. f. ex. Phil. . . . . XIV. p. 5.

— wie wir bereits hervorhoben — Gott. Ihn soll der Mensch im Glauben verehren und sein Leben lang nicht von ihm lassen. Aus seiner praktischen Philosophie schied er prinzipiell Gott aus. Was soll aber die praktische Philosophie, wenn sie auf das praktische Leben nicht Rücksicht nimmt? Hätte H. das ihm so wohl vertraute absolute, lebendig persönliche Wesen an die Spitze gestellt, so wäre er vor seinem verderblichen Mechanismus bewahrt geblieben, und wir hätten einen logisch strengen, organischen Aufbau. So aber blieb ihm nur ein lose zusammenhängendes Gefüge von zweifelhaft logischer Art.

Genau so unsicher muss aber auch die Anweisung sein, die die H'sche Ethik zur Führung des praktischen Lebens bietet. Denn unsre Aufgabe ist es doch, die Welt als ein organisch gegliedertes, einheitliches Ganzes aufzufassen. Wie kann das möglich sein, wenn wir bei unserm Thun und Lassen eine Anzahl lose verbundener Musterbilder zu Leitsternen haben? Das führt uns zur praktischen Würdigung der einzelnen Musterprinzipien.

B.

Die einzelnen Ideen in ihrer praktischen Bedeutung.

H's innere Freiheit bildet eine Parallele zu der Sokratisch-Platonischen. Allerdings betont H. das Wollen mehr als Plato, wenn er u. a. sagt: „Streng genommen liegt es nicht in der Idee der inneren Freiheit, dass die Einsicht das wirksame, das erzeugende Prinzip des nachbildenden Willens sein sollte"[1]). Ja Allihn will gegenüber Trendelenburg ausdrücklich betont sehen, dass die Einsicht nicht den Willen zur Folgsamkeit bringen müsse, sondern sich einfach mit Unvermeidlichkeit über ein bestimmtes Verhältnis ergebe[2]).

[1]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 91.
[2]) Allihn: Eine Beurteil. . . Zeitschr. f. ex. Philos. VI. p. 63.

Aber indem H. die innere Freiheit zum Musterprinzip machte, ja an die Spitze seiner Ideenreihe stellte und sie wirklich mit der Platos verglich [1]), hat er doch dem Intellekt gegenüber dem Wollen einen Vorzug eingeräumt. Seine Pädagogik ist ja auch ein klarer Beweis dafür, und er selbst hat die Einsicht als vorbildenden Geschmack dem Willen als nachbildenden gegenübergestellt [2]).

Sodann sind wir zwar weit entfernt, den sittlichen Wert und den jugendlichen Enthusiasmus des Mannes zu verkennen, dessen Wahlspruch das Sophokleische *πολλῷ τὸ φρονεῖν* ist, der so der Einsicht vertrauend der Willkür eine Schranke setzt, ohne alle Legalität und Heteronomie! Aber in der persönlichen Grösse des Meisters liegt die Schranke der Idee: dass sie nämlich, wenn sie praktisch und ethisch von Wert sein soll, schon eine gediegene Geistes- und Charakterbildung voraussetzt. Nur bei Männern von festem durchgebildeten Charakter folgt auf die Erkenntnis des Guten leicht die That wie von selbst; höchstens für sie ist die Tugend ein Wissen. Bei andern aber ist der Weg vom Gedanken zur That gar weit. Dazu lässt es der formale Charakter der inneren Freiheit als möglich erscheinen, dass man einen thörichten, ja unsittlichen Gedanken fasst und in ihn vielleicht hineinlebt, dem das entsprechende Wollen dann folgt. Auf diese Weise kann aus der Freiheit die grösste Unfreiheit werden, das sittliche Musterbild aber zum Diener unsittlicher Klugheit. Ja selbst bei sittlich hochstehenden Männern bewährt sich gar oft die innere Freiheit nicht, wie uns die Klage eines der Edelsten beweist: [3]) „Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht . . . . . .“: eine Klage, die niemand und nichts stillen kann als eine tiefer gegründete, sittlich-

[1]) Briefe üb. d. Lehre . . . . IX. p. 271.
[2]) Allg. prakt. Philos. . . . . VIII. pp. 33f.
[3]) Paulus: cf. Röm. 7. 14—21.

persönliche Macht, die aber H. als Philosoph mied, geschweige denn, dass er Liebe zu ihr gekannt hätte. Und doch liegt gerade in ihr die wahre sittliche Freiheit; denn alle Unfreiheit, die mich zum Sklaven der Nichtigkeiten und Zufälligkeiten des Lebens, der Lüste und Begierden macht, findet ihr Grab in dem von der Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat [1]), beherrschten sittlichen Ich.

In der Idee der Vollkommenheit wird Vollkommenheit abweichend von dem zu H's Zeiten noch nicht ungeläufigen Wolffischen „Perfice te“, abweichend auch vom biblischen und gewöhnlichen Sprachgebrauch zunächst in rein quantitativem Sinne verstanden. „Sie ist das Grössere, dem das Kleinere zuwachsen muss“ [2]), das Kommen zum Vollen [3]).

Was für das ganze System gilt, das fand man nötig bei der Idee der Vollkommenheit besonders hervorzuheben: dass nämlich ein bloss formales Verhältnis an sich nicht eine sittliche Idee begründen kann. Daher hat man soviel gerade über die zweite Idee gestritten. Wiewohl wir jene Frage nach dem Werte eines Formalprinzips schon behandelt haben [4]), so sei es mir doch gestattet, sie an dieser Stelle noch einmal und zwar angewandt zu betrachten, da sie eben hier am meisten ins Gewicht fällt. Denn thatsächlich liegt ein solches rein formales Verhältnis quantitativ verschiedener Grössen im Leben häufig vor. Gar oft pflegt man nur nach der vorliegenden Idee zu urteilen ohne Rücksicht auf den ethischen Wert des Inhalts. Die grössere Stärke fesselt eben unwillkürlich Auge und Sinn, sodass der Inhalt gar nicht da zu sein scheint. Doch diese Urteile sind in Wahrheit höchstens ästhetisch [5]). Wenn man aber im gewöhnlichen Leben damit gar oft ein ethisches Urteil zu

[1]) 1. Joh. 4, 19. 8. 16.
[2]) Ziller: Allg. phil. Ethik^2 . . . . p. 130.
[3]) Kurze Encykl. . . . . II. p. 44.
[4]) cf. . . . . pp. 59—66.
[5]) „ . . . . „ 63. 64.

fällen meint, so beruht das auf Irrtum. Man glaubt von selbst, hinter der Kraft einen ethischen Inhalt finden zu müssen, dem eigentlich das Werturteil zukommt, während auf der andern Seite wir das Gefühl haben, als müsse das Schwächere selbst schon unsittlich sein. Der Irrtum aber hat seinen tieferen Grund: Wandelnde Leichen nämlich und schlafende Tröpfe sind unfähig zum Guten und meist unverbesserlich, oder, wie H. sagt: „Stumpfsinnige können ebensowenig tugendhaft sein als Bäume und Stämme“ [1]). Die Kraft zum Wollen ist wirklich das erste zum Sittlichhandeln, wenn auch nicht das Höchste. Sittlich an sich ist sie noch nicht. Indem man nun dies übersieht, wird man zu falschen Urteilen geführt. H. hat diese irrtümliche Schätzung auch gar wohl erkannt, wenn er sagt: „Die Menschen werden geblendet von der Stärke, und ihr Auge wird stumpf gegen das Unrecht, die Unbilligkeit und das Übelwollen. Das Schwächere, was es sei, genau zu bemerken, ist ihnen der Mühe nicht wert; es unterliegt, wie in der That, so in ihrer Meinung, weil es das schwächere ist“ [2]). Aber mit Entrüstung weist er es von sich, solches Thun mit dem Deckmantel der „Vollkommenheit“ zu rechtfertigen. „Hinweg“, ruft er aus, „mit der Leerheit, die sich bloss an der Form des Starken und Vielen ergötzt. Nur, wenn es auf den Inhalt nicht ankommt, wenn x = o, gilt ihre selbständige Bedeutung“ [3]). Sonst aber erhöht für H. die grössere Vollkommenheit den Grad der Hässlichkeit, vermindert die niedere denselben. „Der volle Blick auf das Ganze empfängt das durch die ganze Grösse vervielfältigte Missfallen, dessen Nachdruck durch die bloss quantitative Vergleichung nicht aufgewogen

[1]) Analyt. Beleuchtung. . . . . VIII. p. 343.
[2]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 89.
cf. Sitzungsber. d. Kais. Akad. . . . . p. 186.
[3]) Kurze Encykl. . . . . II. p. 72 A.
cf. Sitzungsberichte d. Kais. Akad. . . . p. 187.

werden kann“ [1]). Daraus geht deutlich hervor, dass auch für H. die Vollkommenheitsidee in praktischer Hinsicht nur eine beschränkte Selbständigkeit besitzt, ihren eigentlichen Wert erst im Bunde mit den anderen Ideen erhält, d. h. wenn sie einen ethischidealen Inhalt hat. Und in der That dann erst ist sie ethisch — auch in der von H. ihr eingeräumten Selbständigkeit ist sie nur ästhetisch — weswegen auch Steinthal, der in ihr die Sittlichkeit überhaupt sieht, sie inhaltsvoll nicht mit Unrecht an das Ende setzt [2]). Auch Allihn lässt als wahres ethisches Mass der zweiten Idee das von Trendelenburg aufgestellte gelten, welches tiefer liege als die durch den zusammenfassenden Zuschauer erzeugte Form harmonischer Verhältnisse, und einmal zugegeben, alsbald die Macht seiner Wahrheit gegen die Einseitigkeit und künstliche Herrschaft der nur am Zuschauer abgespiegelten harmonischen Form geltend machen würde, den Begriff der Sache“ [3]). In solchem prägnanten Sinne aber, wenn ich so sagen darf, klingt sie uns Christen zumal als ein Gruss aus Himmelshöhen: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie ich vollkommen bin“ [4]). Auch Ziller sieht ja auf der zweiten Idee nach ihrer qualitativen Seite hin den göttlichen Heilsplan begründet. Einem wahren Protestanten vollends ist die τελειότης als das Ziel seines Strebens auf die Stirn geschrieben, freilich tiefer gegründet, höher gerichtet und zweckerfüllter als H's kühle berechnende Vollkommenheitsidee mit ihrem Wettstreit zwischen dem kleineren Mass und dem grösseren, wobei das kleinere dem grösseren nacheilt, dass grössere dann wieder voran und das kleinere wieder nach u. s. w. bis zu einem immerwährenden Nimmer [5]). Nein! Wir haben ein höchstes zwecksetzendes

[1]) Allg. prakt. Phil. . . . . VIII. p. 40.
[2]) Steinthal: Allg. Ethik . . . . pp. 155 ff.
[3]) Allihn: Eine Burteilung . . Zeitschr. f. ex. Ph. VI. p. 71.
[4]) Matth. 5_{47}.
[5]) cf. Ziller: Allg. phil. Ethik² . . . . . pp. 131. 445.

Ziel, das uns in Liebe zu sich ziehen will. „Tu nos fecisti ad te et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te“. Unser Streben findet keine Ruhe und kein Ende, als bis es ruhet in dem Gott der Liebe, in dem finis bonorum. Und wenn das Gebot: „Du sollst lieben Gott Deinen Herrn“ das erste und vornehmste ist, so ist damit zugleich als das Höchste das Gebot und die Verheissung der Vollkommenheit gegeben: „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie ich vollkommen bin.“

Die beiden ersten Ideen ruhen also, ethisch vollendet, in der Liebe zu Gott, die drei letzten, werden wir noch sehen, in der Nächstenliebe, wie sie wurzelt in der Gottesliebe. Also sind alle fünf — um es gleich hier zu sagen — Entfaltungen einer Tugend, der Liebe.

Die dritte Idee zunächst ist die des Wohlwollens, von Steinthal[1]) auch „Gemüt“ genannt. H. selber und seine Anhänger haben sie besonders geschätzt. Auch uns will sie vor allem anmuten. An einer Stelle meint H.: Der Name „Liebe“ sei für sie zu roh[2]), an einer andern, die „Liebe“ sei nur eine Ahnung der Idee des Wohlwollens[3]). Ich möchte aber behaupten: Sie ist des Namens „Liebe“ nicht würdig. Da ist vorerst kein Leben, kein Feuer der Liebe, bloss kühles apathisches Gefallen am Schönen, Missfallen am Hässlichen. Von Zuneigung ist keine Rede. Ziller sagt: „Das Wollen und Handeln, wo es sich um Wohlwollen handelt, darf nicht durch ein Motiv der Zuneigung bestimmt werden, es muss an sich einen Wert haben“[4]): eine übertrieben rigorose Forderung, die in Kants Pflicht ohne Neigung eine Parallele hat. Wir antworten mit Schiller darauf:

[1]) Steinthal: Allg. Ethik . . . . p. 108.
[2]) Vorrede zu Bemerkungen . . . . . . IX. p. 7A.
[3]) „ „ „ . . . . „ „ 17A.
[4]) Ziller: Allg. phil. Ethik² . . . . pp. 170f.

„Gern dien' ich den Freunden, doch thu' ich's leider mit Neigung“.

Aus Furcht vor unsittlichem Eudämonismus suchte H. die Lust nicht nur vom Zweck, sondern auch vom Motiv gänzlich fernzuhalten, was nie gelingen wird, so lange die Menschen noch Menschen sind.

Natürlich musste beim H'schen Wohlwollen auch das eigene Innere leer ausgehen: ohne die reine edle Befriedigung, die wir mit der selbstlosesten Beglückung des Geliebten zwar nicht bezwecken, aber doch in ihr finden. So tief wurzelt die Liebe zu uns, die wahre Egoität, dass wir im letzten Grunde in ihr den lieben, der den andern und uns uns gab.

Überdies ist auch diese Idee durch ihren formalen Charakter zunächst zweischneidig, da ja keineswegs das Wohl oder das Wollen des andern, mit dem ich harmonieren soll, irgendwie ethisch normiert ist.

Wir sehen also: Die konstitutiven Merkmale der wahren Liebe fehlen: Das ethisch zweckvolle Quellen aus der Tiefe des Innern, das Hineinströmen in des andern Herz und das Münden mit der sittlichen Befriedigung im eigenen Innern. Woher sollte auch H. die wahre Liebe haben? Vor der höchsten normativen Liebe bebte er zurück. Aber gerade aus ihr, der Gottesliebe, schöpfen wir die wahre Nächstenliebe. „Wir lieben; denn er hat uns zuerst geliebt“[1]). Das ist das königliche Gelöbnis. Die Nächstenliebe, wie sie fliesst aus der Gottesliebe, sie ist erst die Krone des H'schen Wohlwollens.

Weil aber H. die alles umfassende, tief gegründete Liebe fehlt, musste er noch neben sein drittes Musterurteil das des Rechtes und der Vergeltung stellen.

Bez. der Rechtsidee erkennen wir an, wie hochbedeutsam es ist, dass H. das Naturrecht in enge Be-

[1]) 1. Joh. 4, 19.

ziehung zur Moral[1]) setzte. Nur so konnte er dem sophistisch-spinozistischen Gedanken ein Ende machen, dass Recht und Macht gleich seien. Trendelenburg aber und Lott thun H. auch Unrecht, wenn sie behaupten, H. scheide vom Rechte den Zwang, der nach ihm auf der Idee der Vergeltung basiert sei. „Denn wenn H. nach der Zurückweisung der alten Meinung des Naturrechts, dass das Recht von selbst die Befugnis zum Zwange habe, sagt: „Wiefern nun gleichwohl der Zwang statthaft ist, wird sich in der Folge aus andern Lehren ergeben", so weist er damit nicht auf die Vergeltungsidee hin, sondern auf das Ende des Rechtssystemes, wo er nachweist, dass der Zwang in andre schon bestehende Rechte eingreife und daher in der Rechtsgesellschaft schon im voraus die Übereinkunft bestehen müsse, sich solchen Zwang gefallen zu lassen"[2]).

Aber wie H. das Naturrecht auf die Ethik gründete, kann unsern Beifall nicht gewinnen.

Von vornherein muss uns der negativ-prohibitive Charakter des Rechtes befremden. Es ist, als ob die Menschen von Natur nur Feinde wären, als ob H. nur das homo homini lupus gekannt hätte.

Daher ist auch auf ein Motiv des Wohlwollens (resp. der Liebe) gar nicht Rücksicht zu nehmen, sondern lediglich auf die Vermeidung der Willenskollisionen. Der Streit missfällt absolut, daher muss eine Vertragung stattfinden. So werden aber die beiden Willen zu blinden, gefühllosen, mechanischen Naturkräften herabgesetzt. Das Ethische hört auf.

---

[1]) Über die enge Beziehung des Rechtes zur Sittlichkeit
cf. Wundt: Ethik² . . . . pp. 6. 218. 579. 591.
„ System d. Phil. . . . . p. 35.

[2]) cf. Thilo: Eine Untersuchung . . Ztschr. f. ex. Ph. XV. pp. 343 f.
„ auch Analyt. Beleuchtung . . . . VIII. 235.
„ „ Hartenstein: Die Grundbegr. . . . . . pp. 210. 247.

Hätte H. bei seinem Formalismus nicht den ethischen Hintergrund vergessen, so würde er auch gemerkt haben, dass nicht jeder Streit missfällt, sondern dass es auch einen wohlgefälligen Kampf ums Recht giebt.

Doch mag es auch sein, dass der missfällige Streit, der zu ausgleichenden Verträgen führt, zur Begründung von manchem Rechtsverhältnis dient, so ist er doch weder die einzige Veranlassung, noch der einzige Grund des Rechtes[1]). Die einseitigen Rechtsverhältnisse und die schöpferische Rechtsthätigkeit sind gänzlich ignoriert. Alles fürsorgende, ordnende, überhaupt alles positiv thätige Recht existiert für H. nicht.

Doch auch davon abgesehen, ist doch ein rechtlicher Vertrag erst unter Gewähr einer Gesellschaft überhaupt möglich[2]). Bei H. stehen die einzelnen isoliert nebeneinander ohne allen geselligen Trieb. Der Egoismus ist ihm das Ursprüngliche. Das Geselligkeitsbedürfnis ist selbst nur ein Produkt kluger Selbstsucht, welcher es zur Befriedigung dient. — In Wahrheit aber ist ebenso wie die Egoität auch die Sozialität ein primärkonstitutives Merkmal der menschlichen Natur, wie die Thatsächlichkeit beweist[3]). Durch seinen Individualismus gedrängt eilte nun H. gleich zu einem fertigen Rechtsprodukt, um von ihm aus erst die sittliche Gesinnung (Gerechtigkeit) zu gewinnen, die unbedingt wie logisch[4]) so auch praktisch vorhergehen musste. — Daher wurde er auch zu jener Fiktion geführt, als ob der Vertrag der eigentliche Rechtsgrund sei. So geht denn, um mit

---

[1]) Ahrens: „Naturrecht oder Philos. des Rechtes"⁶). Wien 1870. I. p. 194: „Dass der Vertrag nur eine Entstehungsform des Rechtes ist, weiss jeder Rechtsgelehrte."

[2]) Trendelenburg.: Naturrecht auf d. Grunde der Ethik². Leipzig. 1868. p. 15.
„ „ „ „ „ pp. 84 f.

[3]) Wundt. System d. Phil. . . . . p. 603.

[4]) cf. p. 43 f.

Ahrens zu reden[1]), die H'sche Rechtstheorie auf den am allermeisten als unhaltbar erkannten Standpunkt des alten Naturrechts zurück, dessen Ägide: nulla obligatio nisi ex contractu.

Der H'sche Rechtsvertrag ist nichts als die Übereinkunft zweier Willen, ein Fazit aus der Willkür: nach Wundt[2]) im Grunde nur das bellum omnium contra omnes des Thomas Hobbes in einer neuen Gestalt. Auch nach Trendelenburg ist der Vertrag weder historisch noch philosophisch der letzte Ursprung des Rechtes[3]).

Weil demnach H. rein im subjektiven Belieben stecken blieb, so war es für ihn natürlich unmöglich, ein positives Recht zu begründen. Er meint zwar: „Den schon vorhandenen Rechtsverhältnissen gebührt Respekt, welcher auf die Stiftung andrer hinzukommender entscheidenden Einfluss äussert“[4]). Aber wir fragen: Warum? Ahrens vermutet: „Durch die alten Fiktionen von stillschweigenden Zustimmungen“[5]), hält aber H. zugleich vor, dass noch kein Natur-

---

[1]) Ahrens: Naturrecht . . . . I. 194.
cf. Trendelenburg: Naturrecht. . . . . pp. 84f.

[2]) Wundt: Ethik² . . . . pp. 570f.

[3]) Trendelenburg: Naturrecht . . . . p. 15.
Nun aber muss man sich wohl hüten, was von H's Rechtstheorie gilt, direkt auf die Staatstheorie zu übertragen. Denn H's Staat ist nicht allein auf dem Recht und dem Rechtssystem basiert, sondern auf der beseelten Gesellschaft (Kurze Encykl. II. pp. 46. 85). Aber eben weil er die rechtlichen Institutionen unterschätzte, der Staat ihm vielmehr nur ein Phänomen ist, indem die Gesetze des psychologischen Mechanismus sich aufs klarste spiegeln (cf. kurze Encykl. II. pp. 409. 133—148. 345—347. 358. 373. Allg. prakt. Phil. VIII. p. 130), ebendarum können wir ihm den Vorwurf nicht ersparen, dass er die Bedeutung staatlicher Organisation verkannt habe und in seiner Staatslehre doch schliesslich auf die Epikureische Theorie des gesellschaftlichen Atomismus zurückgegangen sei (cf. Windelband: Gesch. d. Phil. . . . p. 137. cf.: Wundt: Ethik² . . pp. 215. 666. Syst. d. Phil. . . . pp. 592f).

[4]) Lehrb. z. Einl. i. d. Phil. . . . . I. p. 141.

[5]) Ahrens: Naturrecht . . . . I. pp. 194f.

rechtslehrer den Widersinn begangen, die natürlichen Rechte sofort als positive zu behandeln. Auch die Zuhilfenahme der andern Ideen ist nutzlos; denn sie sind genau so subjektiv wie die Rechtsidee. Es ist eben eine Thorheit, weil ein Hysteronproteron, den Verträgen eine rechtsverbindliche Kraft zuzuschreiben; denn ihre Verbindlichkeit ist erst eine Folge des schon bestehenden Rechtszustandes[1]). Dieser aber wurzelt zunächst im inneren Zweck, dem Wesen der Sachen und Personen[2]) zuletzt und zuhöchst in Gott.

So „nähren sich schliesslich alle menschlichen Gesetze von einem göttlichen“. Wir verkennen deswegen nicht die realen Veränderungen der Rechtsgebiete, die aber doch unter den verschiedensten Verhältnissen in wesentlich übereinstimmender Weise erfolgen[3]). Wir leugnen auch keineswegs den Einfluss der Sitte auf das Recht, welche übrigens selbst von sittlichen Vorstellungen erfüllt ist. „Das Recht und seine Ausbildung“, sagt Luthardt, „fällt der Geschichte anheim, wie die Bildung der Staaten. Sie tragen alle ein geschichtliches Moment an sich, das dem Wechsel unterworfen ist. Aber hinter diesem wechselnden und Zufälligen steht ein Bleibendes: das ist die göttliche Grundlage des Rechtes“[4]). Dieselbe Ansicht vertreten Stahl, Trendelenburg etc. Gottes Wille und das Sittliche sind nach Stahl identisch. Das Gute ist eben das Urwollen Gottes von Ewigkeit[5]), das wiederum aus seiner Liebe fliesst. Gegenüber aber diesem heiligen göttlichen Liebeswillen hilft uns blosse äussere oder innere Legalität nichts. Allein die Moralität, die

---

[1]) v. Kirchmann: Recht . . . . p. 138.

[2]) cf. u. a. Trendelenburg: Naturrecht. . . . . . pp. 17—23. 74—96, 224, 345, bes. 18. 19. 77. 81. 85.

[3]) cf. Wundt: Ethik² . . . . p. 218.

[4]) Luthardt: Apolog. Vorträge III. Leipzig. 1888, 9. . pp. 126f.
cf. Stahl. Rechtsphilos. II². Heidelberg 1845. pp. 166f. u. ö.
„ Trendelenburg: Naturrecht . . . . p. 131.

[5]) Stahl: Rechtsphilos. II² . . . . pp. 84f.

Liebe, muss da herrschen. Aus ihr muss naturgemäss auch die Gerechtigkeit derer fliessen, die mit der Hut und Ausführung jenes Liebeswillens betraut sind. Da nun H. Zweck. Gott und Liebe aus seinem System verwies, ging er der wahren ethischen Rechtsidee verlustig, die eben aus Liebe, um des von dem höchsten τέλος bestimmten Ganzen willen, von der sozialen Gemeinschaft ihr selbst sowie der einzelnen Egoität Befugnisse gewähren und sie — zum Zweck des Schutzes derselben gegenüber der Willkür — als Pflichten auferlegen lässt. Daher ward auch — wie Ahrens sagt — sein Rechtsbegriff der leerste, der je aufgestellt worden ist[1]).

Weil H. die Liebe nicht kannte als Quell und Ferment wie alles Lebens so auch des Rechts, auch die Gesinnung der Gerechtigkeit übersprang, bedurfte er noch einer neuen Idee, der Vergeltung und kam so zu der unnatürlichen Scheidung von Recht und Vergeltung, die allem Gemeingefühl der Kulturvölker im gewöhnlichen wie im wissenschaftlichen Leben entgegenläuft und kaum noch bei den englischen Moralisten einen Anhalt findet.

Wenn wir auch nicht mit Trendelenburg einen Widerspruch gegenüber der dritten Idee finden, auch nicht das Identitätsprinzip und die vis inertiae sanktioniert[2]), geben wir auch H. im Gegensatz zu Hartenstein, Lott, Nahlowsky u. a. zu, dass unmittelbar keiner der beiden Willen beurteilt wird, sondern die Zustände vor und nach der That[3]), so müssen wir doch auch hier den durchaus negativen Charakter tadeln. — Auch die ganz äusserliche, streng nach dem blossen Quantum abgemessene Vergeltung ohne Rücksicht auf die inneren Motive, nur entsprechend der Art des Hervortretens in der Aussenwelt, nur

[1]) Ahrens: Naturrecht . . . . I. pp. 193ff.
[2]) cf. Thilo: Eine Untersuchung . . Zeitschr. f. ex. Ph. XV. p. 350.
[3]) „ „ „ „ . . Zeitschr. f. ex. Ph. XV. pp. 345—350.

mit Rücksicht auf den thatsächlichen Erfolg des Gleichgewichts, ist nach meiner Meinung, wenn überhaupt kommensurabel genau möglich, schwerlich sittlich schön. Denn einmal ist vom ethischen Standpunkt aus die fertige That überhaupt nicht zu belohnen oder zu bestrafen, sondern die gute oder böse Gesinnung, aus der sie geflossen ist. Sodann ist auch die Art und Weise der Ausführung ins Auge zu fassen, und schliesslich sind die erzielten Zwecke zu berücksichtigen[1]).

Weiterhin musste H. — wollte er konsequent sein — an der absoluten Vergeltung der Übelthat durch Strafe ohne Rücksicht auf ein anderes Motiv festhalten, d. h. mit Kant, Hegel u. a. eine absolute Straftheorie verteidigen, wie auch seine Schüler Ziller, Hartenstein, Lott, Geyer[2]) dem ursprünglichen Prinzip des Meisters treu geblieben sind. H. aber fühlt den unethischen Charakter einer absoluten Straftheorie, wenn er sagt: Übelthaten zu vergelten, bloss um zu vergelten, würde des Übelwollens verdächtig sein, beim blossen Vergeltungsmotiv liesse sich der Zweck der Strafe nicht absondern vom Übelthun als einem blossen Mittel"[3]), wenn er verlangt, die Motive der Vergeltung solle man von den Ideen des Rechtes und des Wohlwollens nehmen, wenn er bemerkt, die Strafe sei an sich Zweck, und sie falle samt ihrem Motive als Zweck weg, wo Besserung einträte[4]), mit andern Worten: vor der Idee des Wohlwollens muss das Eigentümliche der Vergeltungsidee ganz schwinden. Wiewohl sie hier eigentlich herrschen müsste, so muss sie doch ganz in den Hintergrund treten, ja ihre Macht verlieren, weil die Vergeltung ein Übel zum Zwecke hat, die Idee des Wohlwollens aber ein Wohl.

[1]) Trendelenburg: Naturrecht . . . . pp. 140 ff.
[2]) Geyer: Betrachtungen . . . Zeitschr. f. ex. Phil. II. pp. 247f.
„Man muss entschieden daran festhalten, dass das Strafmass allein von dem Prinzipe der Vergeltung bestimmt wird . . . H. hat in diesem Punkte sein Prinzip nicht rein festgehalten."
[3]) Sitzungsber. d. Kais. Akad. . . . . p. 191.
[4]) „ „ „ „ . . . . „ 190.

So wird aber dem *letzten Musterprinzip* von vornherein *seine praktische Selbständigkeit entzogen.* Wo es das Motiv zur Strafe bilden sollte, nimmt es H. von andern Ideen. Es selbst dient nur noch zur Abmessung der Strafe, ist nicht mehr Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. An dieser *Zwittergestalt* der letzten Idee sieht man deutlich, wie falsch es war, sie ganz selbständig ursprünglich parallel den andern hinzustellen, ohne sie einem höheren Prinzipe unterzuordnen: *der Liebe.* H. ahnt sie wohl, aber erkennt sie nicht in ihrem vollen Werte. Man merkt an seinen Worten, wie er sie fühlt und doch nicht zu verwerten vermag. Da muss das Wohlwollen her, muss in Kollision mit der Vergeltung kommen, muss hier auf fremdem Machtgebiete siegen. Wie sollte denn sonst eine Vergebung, Erlass u. s. w. möglich sein? Mit wahrer Ängstlichkeit schaut H. die gefährlichen Folgen seiner stricte durchgeführten Vergeltungsidee voraus, das nimmer endende Strafen und Rächen. „Soll ich das oft Gesagte wiederholen", ruft er gegen Lott aus, „dass aus jenem Motiv (der Vergeltung) die ärgste Barbarei folgen würde, wo es darauf ankäme, barbarische Verbrechen genügend nach ihrem vollen Gewichte durch die Strafe zu bezahlen? Soll ich jene Hölle ausmalen, die in solcher Gestalt ein höchst notwendiger Appendix der Erde sein würde? Keine von allen poetischen Höllen würde dazu hinreichen, wenn man nicht etwa nach alter Weise die Seelen zwar brennbar aber unverbrennlich macht, damit sie recht lange braten können?"[1]) Ja, es ist, als wollte sich H. aus seinem misslichen *Dilemma* reissen, indem er auch äusserlich der letzten Idee durch den Namen „*Billigkeit*" einen süsseren Klang verlieh. Indes dieser Begriff ist ganz willkürlich für den der Vergeltung eingesetzt. Wie die Vergeltungsidee von der Idee des Rechtes (besser Gerechtigkeit) nicht zu scheiden ist, so läuft die Billigkeit der Rechtsge-

[1]) cf. Sitzungsber. d. Kais. Akad. . . . . p. 191.

sinnung parallel. Sie bezeichnet ein rein theoretisches Urteil, dem keine Macht zur Seite steht, oder ist nur eine Handlung subjektiven Ermessens: keine öffentliche, sondern eine Privattugend, hat also mit der Rechtsvergeltung nichts zu thun[1]). — Durch diese Milderung aber tritt um so mehr die Armut der ursprünglichen Idee zu tage, ihre Flachheit und ihr Mangel an ethischer Tiefe und Schöne. So ist denn H. am Ende seiner praktischen Ideen angelangt und damit auf dem Gipfel seiner Verlegenheit. Während die Seinen noch meist im Sande einer unsittlichen[2]) Vergeltungsidee wandeln, sucht H. selbst zu einer lichteren Höhe emporzusteigen: *der Liebe*, die Milde übt, vergiebt und erlässt, belohnt, aber nie straft, bloss um zu strafen.

Was ist demnach das *Ergebnis unsrer praktischen Beurteilung der H'schen Ideenlehre?* Dass sie nur dann wahrhaft ethischen Wert haben kann, wenn die Liebe ihr organischer Mittelpunkt ist, sie der Quell, sie die Krone, sie die Sonne mit den fünf goldenen Strahlen und doch selbst wieder nur der Abglanz der höchsten göttlichen Sonne. Mit ihr aber verlor H. den festen Grund (I.), das feste Band (II. A.) und die Seele des Ganzen (II. B).

Wie man von einer solchen Ethik hat behaupten können, dass die wahre Theologie in ihr einen äusserst wertvollen Hebel zur Begründung und Aneignung des Sittlichen gefunhabe[3]), verstehe ich nicht. Andrerseits sind wir aber auch weit entfernt, etwa mit Schelling[4]) ein blosses ästhetisches Irrereden in ihr sehen zu wollen, oder gar in die Schmähungen eines Dittes[5]) einzustimmen. Hat ja doch schon das Irr-

[1]) cf. Wundt: Ethik² . . . . pp. 583f.

[2]) Wundt: Ethik². p. 531 fragt: „Und würde nicht auch dann schon die Strafgewalt des Staates selbst unsittlich werden, wenn sie die Grausamkeit mit derselben Grausamkeit bezahlen wollte?"

[3]) Rudelbach: Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1862. II. 1.

[4]) Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit: Philos. Schriften 479 A.

[5]) Dittes: Die Ethik H's: . . . Pädagogium 1885.

tümliche und Verfehlte stets etwas Belehrendes. Dazu wollen wir auch das positive Gute, was in H's Ideenlehre liegt, mit Freuden anerkennen. Es ist vor allem das schöne, wenn auch gedrungene Gepräge der ganzen Darstellung, eine Reihe tiefsinniger Gedanken im einzelnen, sowie die scharfe und sinnige Beobachtung der thatsächlichen Lebensverhältnisse, die hohe Wertschätzung der Gesinnung und der ideale Hauch, der durch das Ganze hindurchweht. Auch das wollen wir nicht verkennen, dass er ein absolutes Moment sich zu wahren wusste: in seinem Geschmacksprinzip, dem rettenden Felsen, an den sich H. klammerte, als er schon in das Meer des Materialismus und Sensualismus zu sinken drohte, Namen die man vielfach seinem System für angemessen erachtete[1]). Indes H. war kein Atheist. Voll Ehrfurcht stand er seinem Gott gegenüber, und kein Spott kam über seine Lippen, wohl aber hat er oft seiner religiösen Gesinnung unverhohlen Ausdruck verliehen[2]). Dazu wissen wir, dass die Ansichten der Menschen nur allzusehr durch ihre Neigungen bestimmt werden. „Es giebt kein philosophisches System — meint Windelband[3]) —, das von dem individuellen Einfluss seines Urhebers frei wäre. Alle philosophischen Systeme wollen aus der Persönlichkeit ihres Urhebers begriffen sein.“ So ist auch die bedeutungsvolle Prärogative des ästhetischen Urteils bei H. relativ begründet in seinem Lebens- und Bildungsgang, in seiner liebsten Beschäftigung in den Stunden

---

[1]) cf. Michelis: Natur u. Offenbarung . . . . IX. Heft 10. 1863. p. 433—444. u. Fortlage: Genet. Gesch. d. Philos. seit Kant. Leipzig 1852. p. 398.

[2]) Wenn freilich einzelne seiner Schüler*) spöttelnd mit dem Attribute „theologisierend“ um sich werfen, als ob man jede Ethik, die Gott an die Spitze stellt, als „theologisierend“ bezeichnete, so könnten wir sie auch wohl Atheisten nennen. cf. Ahrens: Naturrecht. I. p. 196.

*) cf. Thilo: Die theologisierende Rechts- und Staatslehre. Leipzig. 1861.

[3]) Windelband: Gesch. d. Philos. . . . . p. 14.

des Ernstes und der Musse. Er — voll feinen Gefühls für alles Schöne — war vor allem der beste Freund und Kenner der Musik, die mit ihren harmonischen Klängen, die Saiten seiner Seele harmonisch gestimmt hatte, so dass sie von jeder Dissonanz, auch der kleinsten, grell durchschnitten wurde. Daher war für H. thatsächlich der Geschmack das Absolute, auf das er sich verlassen konnte. So offenbart sich uns in dem grössten Fehler des Systems eine grosse Zierde des Mannes, der niemandem dienen wollte denn allein der Wahrheit, der da lehrte, wie er lebte, der lebte, wie er lehrte, der eine schöne Seele war im besten Sinne des Wortes. Wenn wir daher auch H's philosophische Ethik verwerfen, so werden wir doch ihm als Menschen jederzeit ein ehrendes Andenken bewahren als dem persönlichen Träger der Kalokagathie, die er andern ans Herz legen wollte.

Vita.

Geboren bin ich, Karl Victor Kühn, am 4. Sept. 1870 zu Crimmitschau, als der jüngste Sohn des dortigen Fabrikanten und Spinnereibesitzers Victor Kühn. Den guten Vater mussten wir schon 1879 zu Grabe tragen. Die erste Bildung genoss ich auf der Bürger- und Realschule meines Heimatsortes. Ostern 1885 ging ich auf das Gymnasium zu Chemnitz. Doch schon Ostern 1886 trat ich, da Mutter und Bruder inzwischen nach Gera (Reuss) übergesiedelt waren, in das dortige Gymnasium ein, das ich Ostern 1891 verliess. Der griechische Unterricht, den ich daselbst als Primaner genoss, gab mir die erste Anregung zu philosophischem Denken. Er war frei von allem Buchstabendienst und von der lebendigen Persönlichkeit eines vortrefflichen Lehrers getragen, der stets das Ethische in den Vordergrund stellte. Plato ward mein Liebling, Sokrates mein Ideal. So war ich warm geworden für die ethischen Fragen. Sie führten mich zum theologischen und philosophischen Studium. Ostern 1891 wurde ich in Leipzig als stud. theol. immatrikuliert. Mit Lust und Liebe habe ich seitdem stets den theologischen Studien obgelegen. Aber nie vergass ich daneben die Philosophie, das Ethos v. a. ins Auge fassend. Denn immer klarer wurde es mir, dass Studium und Leben des Theologen ohne philosophische und besonders ethische Durchbildung nicht leicht die rechten Früchte bringen kann. Mein allver-

ehrter Lehrer Herr Geh. Kirchenrat Domherr Prof. D. Dr. Fricke, dem ich wie in andrer so auch in dieser Hinsicht viel Dank schulde, lenkte meinen Blick auf Herbart. In seine Philosophie suchte ich mich mit Eifer zu vertiefen: Zwei Vorträge über Herbart resultierten. Als nun im vergangenen Jahre das Drobisch-Stipendium ausgeschrieben wurde, wagte ich es, mich um dasselbe zu bewerben unter Eingabe einer „Darstellung und Kritik der praktischen Ideen Herbarts“. Eine Hohe philosophische Fakultät verlieh mir das Stipendium, wofür ich hiermit meinen herzlichen Dank aussprechen darf. Zugleich aber sei mir die ergebenste Bitte gestattet, mit obiger Schrift, die ich noch mehrere Male ernstlich durchgearbeitet habe, mich um die philosophische Doktorwürde bewerben zu dürfen. Meine Absicht war, meine Mutter zu erfreuen. Ich kam zu spät, der Tod war schneller. Er entriss mir die Mutter vor wenig Wochen. Drum möchte ich noch den Wunsch der Hohen Fakultät gegenüber äussern, beiliegende Dissertation event. dem Andenken der lieben Toten widmen zu dürfen. Von ihr habe ich ja am meisten Ethik gelernt.

Februar 1894.